المناظر الناضرة

في

أحكام العترة الطاهرة

كتاب الطهارة

تأليف

سماحة المرجع الديني آية الله العظمى

[illegible]

الجزء الرابع

بسم الله الرحمن الرحیم

المناظر الناظره فی احکام العتره الطاهره : کتاب الطهاره

کاتب:

آیت الله سیدمحمدعلی علوی گرگانی

نشرت فی الطباعهٔ:

فقیه اهل بیت علیهم السلام

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

المناظر الناظره فی احکام العتره الطاهره : کتاب الطهاره - المجلد ۴

اشاره

سرشناسه : علوی گرگانی، سیدمحمدعلی، ۱۳۱۷ -

عنوان قراردادی : شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام .برگزیده .شرح

عنوان و نام پدیدآور : المناظر الناظره فی احکام العتره الطاهره : کتاب الطهاره/ لمولفه محمدعلی العلوی الحسینی.

مشخصات نشر : قم : فقیه اهل بیت (ع)، ۱۳۹۵.

مشخصات ظاهری : ۱۰ج.

شابک : ۱۵۰۰۰۰۰ ریال: دوره:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۱۴-۹ ؛ ج.۱:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۴-۰ ؛ ج.۲:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۵-۷ ؛ ج.۳:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۶-۴ ؛ ج.۴:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۷-۱ ؛ ج.۵:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۸-۸ ؛ ج.۶:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۹-۵ ؛ ج.۷:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۱۰-۱ ؛ ج.۸:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۱۱-۸ ؛ ج.۹:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۱۲-۵ ؛ ج.۱۰:۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۱۳-۲

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : این کتاب شرحی است بر شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام محقق حلی

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : محقق حلی، جعفربن حسن، ۶۰۲ - ۶۷۶ق . شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام -- نقد و تفسیر

موضوع : فقه جعفری -- قرن ۷ق.

موضوع : Islamic law, Ja'fari -- ۱۳th century*

موضوع : طهارت (فقه)

موضوع : Taharat (Islamic law*)

شناسه افزوده : محقق حلی، جعفربن حسن، ۶۰۲ - ۶۷۶ق . شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام. شرح

رده بندی کنگره : BP۱۸۲/م۳ش۴۰۲۳۷۱۶ ۱۳۹۵

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲

شماره کتابشناسی ملی : ۴۲۲۳۳۶۲

ص: ۱

اشاره

تألیف

آیه اللّه العظمی الحاج السیّد محمّد علی العلوی الگرگانی

الجزء الرابع

بسم الله الرحمن الرحيم

الكافر و أحكامه

قال رحمه الله : تفريع: الغُسل يجب على الكافر عند حصول سببه، ولكنّه لا ـ يصحّ منه فى حال كفره، فإذا أسلم وجب عليه، ويصحّ منه (۱).

(۱) الكلام عن الكافر يقع فى اُمور شتّى: الكافر و أحكامه

تارةً: فى بطلان أعماله فى حال كفره .

واُخرى: فى وجوب مثل الطهاره والغسل عليه وصحّه عقوبته فى تركه .

وثالثه: فى وجوب مثل تلك الاُمور عليه بعد إسلامه، وإن سلّمنا عدم وجوبه عليه فى حال كفره .

وأمّا الكلام فى الموضوع الأوّل: وقد وقع الخلاف فيه حيث قد استدلّ عليه باُمور :

الأمر الأوّل : بأنّه لا يتأتّى منه قصد التقرّب، مع أنّه معتبرٌ فى مثل الغُسل ونحوه .

وثانياً : بوجود أخبار كثيره تدلّ على أنّه لا ـ يقبل اللّه تعالى منه شيئاً ما لم يؤمن باللّه ورسوله وأوصيائه صلوات اللّه عليهم أجمعين، ولذلك قيل ــ بل نُسب إلى المشهور، بل عن «الجواهر» دعوى الإجماع عليه ــ بعدم صحّه شيء من العبادات المشروطه بقصد القربه فى حال كفره .

وثالثاً : إنّه يشترط فى مثل الغُسل والوضوء طهاره الماء والموضع والمحلّ، ولا يتحقّق فى حقّه لنجاسه بدنه بكفره ، فكيف يمكن إيقاع الغُسل الصحيح منه، فيكون باطلاً، وهو المطلوب .

ولا يخفى أنّه قد ناقش المحقّق الهمدانى قدس سره فى الجميع :

فأمّا عن الأوّل: بأنّه ربّما يحصل من جمله من أصناف الكفّار المعتقدين باللّه، خصوصاً من منتحلى الإسلام المنكرين لبعض ضروريات الدِّين كالخوارج والنواصب .

ولكن مندفع أوّلاً : إنّه تسليم له فى بعضهم دون بعض، فلابدّ من الجواب عمّن يصحّ فى حقّه هذا الإشكال .

وثانياً : حصول قصد القربه عن المذكورين أيضاً لا يخلو عن إشكال، لأنّه إن كانوا جاهلين ومقصّرين، فحكمهم حكم العالم، فلا يتمشّى منهم قصد القربه، وإن كان بزعمهم حصوله، لكنّه مجرّد خيال لا حقيقه له.

وإن كانوا قاصرين وإن أمكن صحّته فى حقّهم، لكنّه خروج عن مورد الغرض، وذلك لمقدرتهم كما لايخفى .

وأمّا عن الثانى: فبأنّ المراد بها على الظاهر، عدم كون أعمالهم مقبوله على وجه تؤثّر فى حصول القرب، واستحقاق الأجر والثواب، وهذا أخصّ من الصحّه المبحوث عنها، التى هى عباره عن موافقه المأتى به للمأمور به الموجبه لسقوط التكليف .

وفيه: أنّ الظاهر من شرطيه الإيمان باللّه وبرسوله والأوصياء، هو القبول بمعنى الصحّه، لا الحصول بالقربه والأجر، خصوصاً مع وجود بعض القرائن الدالّه على كون المراد هو الصحّه، حيث أنّ الكفر مانع عن الصحّه لا عن خصوص القربه والأجر، خصوصاً فى الأعمال المشروطه بقصد القربه، لو سلّمنا ما ذكر فى غيرها .

وأمّا عن الثالث: بأنّا نفرض اغتساله فى ماء عاصم ، ولو أجاب بأنّه : إنّه يشترط طهاره المحلّ المتعذّره فى حقّه ، قلنا : المسلّم خلوّه عن نجاسته عارضه . وأمّا النجاسه الذاتيه، فاشتراط خلوّه عنها أوّل الكلام.

ثمّ قال فى آخر كلامه : «فالإنصاف أنّ القول ببطلان عمله على الإطلاق، يحتاج إلى مزيد تتبع وتأمّل فى الأخبار، وفى كلمات الأصحاب، ولكنّه لا

یترتّب علی تحقیقه ثمره مهمّه» ، انتهی کلامه .

وما ذکره لا یخلو عن وهن، لأنّ مجرّد اغتساله فی ماء عاصم، وعدم انفعال الماء بذلک، لا یوجب صحّه غُسله، بعدما کان بدنه نجساً .

وما ذکره بأنّ المراد من عدم النجاسه، هی النجاسه العرضیه لا ـ مطلقاً حتّی یشمل مثل النجاسه الذاتیه ، لا یخلو عن مناقشه، لوضوح عدم التفاوت فی النجاسه المترتّبه علی بدنه، من وجوب تطهیر المماس مع الرطوبه والاجتناب عنه، فیما یجب فیه الاجتناب، وغیره من الآثار ، مع النجاسه فی المورد، وهو مانعیته عن صحّه غسله .

فدعوی الفارق بین المقام وغیره ، دعوی بلا دلیل، کما لایخفی .

هذا، فضلاً عن أنّا نقول بإمکان الاستدلال بآیات عدیده، دالّه علی بطلان أعمال الکافرین، حال کفرهم، وأنّه تحبط أعمالهم لأجل کفرهم، خصوصاً مثل قوله تعالی : «وَمَنْ یَکْفُرْ بِالْاءِیمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ»(۱) .

بناءً علی شموله لمن استمرّ فی کفره، ولا یقبل الإیمان، لا أن یکون مخصوصاً لمن کان مؤمناً ثمّ أحدث الکفر .

ومثل قوله تعالی : «أُوْلَئِکَ لَمْ یُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللّه ُ أَعْمَالَهُمْ»(۲) .

حیث یفهم منها، أنّ عدم الإیمان مساوقٌ لحبط الأعمال وبطلانها، وإن کانت الآیه الثانیه وارده فی حقّ المنافقین لا الکافرین، بخلاف الآیه السابقه ، فالاستدلال بها للمورد لا یخلو عن إشکال، فلیتأمّل .

۱- سوره المائده : آیه ۵ .

۲- سوره الأحزاب : آیه ۱۹ .

وأبين منهما فی الدلاله قوله تعالی :

«أَفَحسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِی مِنْ دُونِی أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلاً* قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً* الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِی الْحَيَاهِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعا* أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَهِ وَزْنا»(۱) .

فدلاله هذه الآيات علی ما ادّعيناه واضحه، لو لم نقل بشمولها حتّی لغير الكافرين، من المنافقين الذين كفروا ـ أی ستروا ـ عن أداء شكر النعمه ولم يعملون بواجبهم، وكفروا بنعم اللّه عليهم ولم يؤدّوا شكرها، كما احتمل فيها .

هذا تمام الكلام فی الموضوع الأوّل، وقد عرفت دلاله الأدلّه علی بطلان أعمالهم، مع أنّ المسأله تحتاج إلی مزيد من التتبع.

وأمّا الكلام فی الثانی: وهو وجوب الغسل وغيره من الواجبات علی الكفّار.

فالظاهر إنّه ممّا لا إشكال فيه، بل لا خلاف عندنا، حيث لم ينقل الخلاف فيه عن أحد من الخاصّه إلّا عن صاحب «الحدائق» و«الوافی» للكاشانی، تبعاً للمحقّق الأمين الاسترآبادی، وإن قال المحقّق الهمدانی: «إنّ فی ظهور ما حكاه عنه فيما ادّعاه تأمّل».

ومن العامّه عن أبی حنيفه .

ففی «الحدائق» اعترض علی المشهور بوجوه :

الوجه الأوّل : عدم الدليل عليه وهو دليل العدم .

فأجاب عنه المحقّق المزبور بأنّه يدلّ عليه ، ـ مضافاً إلی دعوی الإجماع، كما

۱- سوره الكهف : ۱۰۲ ـ ۱۰۵ .

عن غير واحد ــ سائر الأدلّه من العقل والنقل .

وأمّـا العقـل ففى مثـل الأحكـام التى يـدرك العقل حُسـنها أو قبحها، كوجوب ردّ الوديعه، وحرمه أكل مال الغير، فالعقل يحكم بعمومها لكلّ مكلّف، وعدم اختصاصها بشخص دون شخص، فيشمل الكافر أيضاً .

فى وجوب الغسل على الكفّار

وكذلك فى معظم الأحكام التوصّـليه، فيسـتفاد العموم من معلوميه كون المقصود من الطلب مجرّد حصول متعلّقه (أو تركه) فى الخارج، من عامّه المكلّفين ، فالكافر داخل فيهم .

كما أنّ فى الأصول الضـروريه، مثل الصـلاه والصوم والحـجّ والزكاه، فيسـتفاد ذلك من الأخبار المسـتفيضه الـدالّه على أنّها ممّا افترضه اللّه على كافّه عباده .

منها: روايه أبى بصـير، عن أبى عبـداللّه عليه السـلام ، قال : «جعلت فداك أخبرنى عن الدين الذى افترضه اللّه تعالى على العباد، مـا لاـ يسـعهم جهله ولاـ يقبل منهم غيره ما هو؟ فقال عليه السـلام : أعـد علىَّ ، فأعاد عليه . فقال : شـهاده أن لا إله إلاّ اللّه، وأنّ محمّداً رسول اللّه، وأقام الصـلاه، وإيتاء الزكاه، وحجّ البيت من اسـتطاع إليه سبيلًا، وصوم شهر رمضان. ثمّ سكت قليلًا، ثمّ قال : والولايه مرّتين»(۱) إلى آخره.

إلى غير ذلك من الأخبار والآيات التى يسـتفاد منها اسـتفاده ضـروريه مثل هذه الفرائض من الاُمور المهمّه المعتبره فى الشـريعه، وقـد أوجبهـا الشارع على كلّ من أمره بالإسـلام، ومقتضـى وجوب هـذه الفرائض على عامّه المكلّفين، وجوب مقـدّماتها عليهم، كالغسل والوضوء وغيرهما كما لايخفى» ، انتهى كلامه(۲) .

۱- وسائل الشيعه: من أبواب المقدمه العبادات، الباب ۱، الحديث ۱۲ .

۲- مصباح الفقيه ج۳ ص۲۶۹ .

ونحن نزيد تأييداً لكلامه، مع ضميمه المقدّمه التى ذكرها فى آخر كلامه من إمكان استفاده ذلك من الآيات العامّه، التى جعل عامّه العباد والناس مخاطباً للتكليف بالعباده والحجّ، مثل قوله تعالى : «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِى خَلَقَكُمْ»(۱) الآيه .

حيث أنّه من المعلوم أنّه ليست العباده إلاّ مثل الصلاه ونحوها، فإذا كانت واجبه بعموم الخطاب، فتجب مقدّماتها .

وقوله تعالى: «وَلِلّه ِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»(۲) الخ ، وأمثال ذلك كثيره .

فدعوى عدم الدليل على الوجوب غير مقبوله، كما كان الأمر كذلك فى دعوى تخصيص الخطاب بالايمان والإسلام .

مضافاً إلى إمكان استفاده ذلك من إطلاقات الأدلّه فى كثير من الأحكام، حيث لم يقيّد الأوامر والنواهى الوارده فيها بالإسلام، بل تعلّق بالمكلّف بصوره الإطلاق الشامل للكافر .

نعم لنا أحكام يكون الإسلام دخيلاً فيها، مثل حكم وجوب حفظ الفرج عن النظر لشرافه الإسلام، حيث لم يفهم العموم من دليله، لكنّه نادر ينصرف عنه كلمات الأعلام .

نعم، فى الأحكام التى شُرّعت تداركاً لما فات من التعبّديات، مثل الكفّارات والقضاء، حيث أنّ صحّتها مشروطه بالإسلام، وإسلامهم يجبّ ما قبله، فيقتضى عدمها، فكيف يؤمر بها بما يوجب عدمها، فلا يكونون مكلّفين .

۱- سوره البقره : آيه ۲۱ .

۲- سوره آل عمران : آيه ۹۷ .

مع أنّه يمكن أن يقال : إنّ الكافر أيضاً متعلّق للتكليف، إلاّ إنّه بعد التكليف يرتفع عنه بواسطه قبوله الإسلام، فلا ينافى ذلك كون التكليف لهم ثابتاً، وثمرته تظهر فى جواز عقوبتهم فى ترک هذه الواجبات لو ماتوا قبل قبول الإسلام، كما لايخفى .

الثانى من الوجوه: التى استدلّ به صاحب «الحدائق» قدس سره على خلاف المشهور، هو دلاله الأخبار الكثيره، على توقّف التكليف على الإسلام:

منها: صحيحه زراره، عن الباقر عليه السلام ، فإنّه قال بعد أن سُئل عن وجوب معرفه الإمام، على من لم يؤمن باللّه ورسوله ، كيف يجب عليه معرفه الإمام وهو لا يؤمن باللّه ورسوله(١) ؟

«فقال : فإنّ هذه الروايه صريحه الدلاله على خلاف ما ذكروه، فإنّه متى لم تجب معرفه الإمام قبل الإيمان باللّه ورسوله، فبطريق أولى لا تجب معرفه سائر الفروع التى هى متلقّاه من الإمام عليه السلام »(٢) .

فأجاب عنه المحقّق الهمدانى قدس سره : بكون المراد عدم وجوب المعرفه لمن كان جاهلاً باللّه ورسوله، فى لزوم الإيمان فى حقّه، حيث كان الأمر كذلک لاستحاله التكليف بما يتوقّف وجوبه على علمه بلزوم الإتيان بمقدّمته، وهو الإيمان باللّه ورسوله ، ولذا قد تعجّب الإمام عليه السلام .

قلنا : إنّ ما ذكره هو خلاف لظاهر الروايه، ولعلّه قد حملها عليه حتّى يصحّ التمسّک بها على مراده .

ولكن يمكن أن يكون المراد الإشاره إلى واقعيه القضيه، من عدم إمكان

١- الكافى: ج ١ / ١٨١ / ٣ .

٢- الحدائق الناضره: ٣ / ٣٩ _ ٤٠ .

حصول معرفه الإمام مع عـدم الإيمان باللّه ورسوله، فلاينافى كون وجوبه منوطاً بوجوب الإيمان باللّه، يعنى إذا كان الإيمان بهما واجباً عليه، فيجب عليه معرفه الإمام أيضاً ، ولـذا كان الموضوع لوجوب المعرفه نفس المكلّف بلا تقييـد بالإسـلام، فلـذلك قال صـاحب «الجـواهر»: الامتنـاع بالاختيـار لاـ ينـافى الاختيـار، فيجب عليه تمـام الاُـمور من الفروع، ولو كـانت موقوفه على الإيمـان والإسلام، أو يقدر على تحصيلهما، كما لايخفى .

الثالث من الوجوه : لزوم تكليف ما لا يطاق، فإنّ تكليف الجاهل بما هو جاهل تصوّراً أو تصديقاً، تكليفٌ بغير المقدور .

ولعلّ مراده منه أنّه لا يقدر الإتيان بالغُسل فى حال كفره .

وقد عرفت جوابه آنفاً، حيث أنّه قادر عليه لأجل قدرته على تحصيل مقدّماته، بدليل قاعده الاختيار.

وإن اُريد من عدم القدره على ذلك لأجل جهله بالحكم، كما قد صرّح فى استدلاله .

فأجاب عنه المحقّق الهمدانى بالنقض أوّلاً : «بتكليفه بالإسلام، فإنّه جاهل به تصديقاً، فكيف يجب عليه ذلك . وثانياً بالحلّ: أنّه إن اُريد من قبح التكليف، قبح توجيه الخطاب إليه، والطلب منه ».

ففيه: إنّ الخطاب أوّلاً وبالذات إنّما يوجّه إلى الجاهل، فإن علم منه تكليفه تفصيلاً أو إجمالاً تنجز الطلب فى حقّه، و وجب عليه الخروج من عهدته عقلاً، وإلاّ فهو معذور ما لم يكن مقصّراً، فلا يعقل أن يكون توجيه الخطاب إليه مشروطاً بعلمه .

وإن اُريد قبيح تنجّزه عليه، بمعنى مؤاخذته على مخالفه ما أمره به، ولو لم

يعلم حكمه من الخطاب، أو لم يصله الخطاب الموجّه إليه.

ففيه: أنّه إنّما يقبح بالنسبه إلى القاصر، دون المقصّر الذى يجب عليه الفحص والسؤال، ولذا لم يقل أحد بمعذوريه الجاهل بالأحكام الشرعيه، إذا عمل بالبراءه قبل الفحص عن الطرق الشرعيّه» انتهى محلّ الحاجه(١) .

ولا يخفى أنّ مراده من الشقّ الأوّل، من توجيه الخطاب إلى الجاهل، أى إلى المكلّفين والعباد بأنفسهم لا إلى الجاهلين بوصف الجهل ، غايه الأمر كلّ من صار عالماً به وقادراً عليه، تنجّز فى حقّه، وإن لم يعلم ولم يكن مقصّراً فى جهله يكون معذوراً ، ففى مثله كيف يكون تكليفاً بما لا يطاق بالنسبه إلى جهله .

فثبت من جميع ما ذكره المحقّق، وما بيّناه، أنّ ما عليه المشهور من كون الغُسل والوضوء وسائر مقدّمات العبادات واجبه على الكفّار، كوجوب سائر الواجبات وحرمه سائر المحرّمات .

الرابع من الوجوه : الاستدلال بالأخبار الدالّه على لزوم طلب العلم للمسلم، دون مجرّد العاقل البالغ، مثل قولهم عليهم السلام : «طلب العلم فريضه على كلّ مسلم» .

وجوابه: واضح، بأنّ هذه القضايا من المخاطبات والجملات والتركيبات، وإن أُخذ فيها قيد «المسلم»، لكن ليس هذا إلّا لكون المواجهه بالكلام لمن أسلم واختار الدين، حيث يقبل ذلك منهم، لا أن يكون المراد خصوص المسلم دون غيره، كما هو واضح عند عرف العقلاء، حيث يخاطبون لمن كان حاضراً عندهم وحلّ بينهم، وإن لم يكن المقصود خصوص الحاضرين والمواجهين، كما هو المراد فى المقام ، لاشتراك جميع العباد فى التكليف، ولا يختصّ بخصوص قوم

١- مصباح الفقيه ج٣ ص٢٧٢ .

دون قوم، كما هو المفروض فى البحث .

الخامس من الوجوه : إنّه لم يعلم أنّ النبىّ صلى الله عليه و آله أمر أحداً ممّن أسلم بغُسل الجنابه بعد الإسلام ، مع أنّه قلّما ينفك أحدٌ منهم من الجنابه فى تلك الأزمنه المتطاوله، ولو أمر بذلك لنُقل ووصل إلينا ذلك .

فى حكم جنابه الكافر بعد ما أسلم

ولا يخفى ما فيه من الإشكال: إذ المفروض أنّ الجنابه حاله عارضه للإنسان، الموجبه لما لا يمكن تقرّبه إلى اللّه إلّا بإزالتها، ولا يحصل ذلك إلّا بالغُسل، ولا فرق فيه بين كونه مسلماً أو كافراً، فإذا فرض أنّ الكافر امتلك الشرف بدخوله الإسلام، فيجب عليه كلّ ما وجب على المسلم، كما يجب عليه معرفه سائر المسائل، فلا يحتاج إلى ذكر خصوص مثل الغسل أو الوضوء حال قبوله الإسلام ، بل يكفى ذكر ذلك بعد تشرّفه إلى الإسلام .

وأمّا كون الغسل واجباً له حال كفره، فهو يعدّ كسائر الواجبات والمحرّمات، يعنى إذا ثبت وجوبها عليه بالأدلّه، فيدخل فيها مثله أيضاً، فلايحتاج إليه دليل مستقلّ دالّ عليه، كما لايخفى .

وأمّا ما روى من أنّ النبىّ صلى الله عليه و آله أمر بأن يغتسل بعض من دخل الإسلام حين إرادته الإسلام _ كما نقل ذلك فى «سنن أبى داود»(۱) و«سنن النسائى»(۲) _ بل فى «مصباح الفقيه»: «ربما يظهر من بعض الأخبار أنّ الغسل عند إراده الإسلام كان معروفاً عندهم، فلعلّه كان هذا الغسل كغسل الجنابه مجزياً عن كلّ غسل وإن كان إثباته محتاجاً إلى الدليل» .

۱- سنن أبى داود ۱ / ۹۸ / ۳۵۵ .

۲- سنن النسائى ۱ / ۱۰۹ .

قلنـا : إن كـان هـذا الغسل قبل قبوله الإسـلام فإنّه يصـعب الحكم بصـحّته لنجاسه بـدنه أوّلاً، وعـدم تمشّـى قصـد القربه منه قبل الإسلام ثانياً .

وإن كـان بعـد قبوله الإسـلام، فلاـ إشـكال فى كونه مجزيـاً عن الجنـابه، بـل عن كـلّ مـا وجب فى ذمّته، كغسـل مسّ الميّت ــ والحيض والاستحاضه والنفاس إن كانت امرأه ــ حيث أنّه مشتمل لذلك .

إلاّ إنّه لابدّ أن يلاحظ مقدار دلاله الدليل.

وكيف كان، فلا إشكال عندنا أنّ الكافر مكلّف بكلّ ما يكون المسلم مكلّفاً به، وهو المطلوب ، ومنه الغسل، إلاّ إنّه لايصحّ منه إلاّ إذا أسـلم، فإذا أسلم وجب عليه الغسل ، أمّا لوجوبه السابق عليه، أو يصير واجباً عليه بعد إسلامه، لو لم نقل بكونه مكلّفاً حال كفره، إذ غـايته حينئـذٍ أنّه يكون كالنائم والمغمى عليه وغيرهما، ممّن لا يكون مكلّفاً حال حـدوث سـبب الجنابه، ولكنّه يـدخل تحت عموم الخطاب بعد واجديته لشرائط التكليف، فيشمله عموم الآيه من قوله تعالى : «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبا فَاطَّهَّرُوا»(۱) ، وقوله عليه السلام : «إذا دخل الوقت وجب الصلاه والطهور» وأمثال ذلك .

لا يقال : إنّ ما ورد بأنّ الإسلام يجبّ ما قبله، يرفع حكم الجنابه ونحوها .

لأنّا نقول : إن قلنا بأنّ وجوب الغُسل كان ممّا يجب عليه بعـد الإسـلام، فلا معنى لقوله: «الإسـلام يجبّ...» لصـيرورته حينئـذٍ من الاُمور اللاحقه، فلا يجبّه ما وجب بسببه وهو الإسلام، كما لايخفى .

وإن قلنا : إنّ وجوبه كان قبل الإسلام، فهو أيضاً لا يجبّه، لأنّ الإسلام يجبّ

۱- سوره المائده : آيه ۶ .

ولو اغتسل ثمّ ارتدّ ثمّ عاد، لم يبطل غسله (۱).

الأفعال والتروك الصادره منه فى زمان كفره حين معصيته، من حيث أنّه ترك واجباً أو حراماً، لا الأشياء الصادره منه حال كفره الموجبه لترتّب الآثار الوضعيه، خصوصاً إذا لم يصدر على وجه محرّم، مثل ما لو بال أو احتلم، فإنّ مثل هذه الاُمور كانت قبل نجاسه الثوب والبدن المتلوّث بهما لا يرتفع بحسب الإسلام، خصوصاً إذا لم نقل بأنّ الآثار الوضعيه من المجعولات الشرعيه ــ كما هو الحقّ عند بعض ــ بل إنّما هى اُمور واقعيّه كشف عنها الشارع، أو انتزعت من الأحكام التكليفيّه، فمن خرج منه المنى يعدّ جنب واقعاً، فيجب عليه الغُسل عند وجوب الصلاه ونحوها عليه .

لو اغتسل او تيمّم ثمّ ارتدّ ثمّ عاد

وكيف كان، فلا مجال لأحد أن يتوهّم ارتفاع الإسلام الحدث الواقع قبله، كما لا ترتفع التوبه لمثل ذلك، بعدما ورد فى الخبر من أنّ التوبه تجبّ ما قبلها(۱) .

(۱) وجه عدم بطلان الغسل بل الوضوء، هو عدم كون الردّه من النواقض، بل النواقض منحصره فى عدّه اُمور ليس منها ذلك .

ولا يخفى أنّ العود لا يكون دخيلاً فى المسأله، لوضوح أنّ ما يتوهّم دخالته هو نفس الردّه، ولعلّ وجه ذكره هو إمكان استفادته من الغُسل لما يشترط فيه، ولذلك ترى أنّ صاحب «الجواهر» اعترض، وقال : ولا خلاف قوله: «ثمّ أعاد» لكان أخصر وأوضح .

بقى هنا غير الغُسل والوضوء وهو التيمّم، يعنى لو تيمّم بعد إسلامه وخروجه

۱- عوالى اللئالى: ۱ / ۲۳۷ / ۱۵۰. مستدرک الوسائل: الباب ۸۶، من جهاد النفس، الحديث ۱۲ .

عن الكفر، ثمّ ارتدّ فهل يوجب ذلك بطلان التيمّم أم لا؟

ففى «المصباح» للهمدانى قدس سره : «عدم كون الارتداد من النواقض، وجواز فعل ما هو مشروط بالطهور كان بلا إشكال ولا خلاف ظاهراً، فيما عدا التيمّم، لانحصار النواقض فيما عداه . وأمّا التيمّم فعن «المنتهى» أنّه ينتقض بالارتداد، لأنّ الغرض منه الإباحه وقد ارتفعت . ثمّ أورد عليه، وقال : وفيه أنّ الارتداد كنجاسه البدن بعد التيمّم مانعٌ من تأثير التيمّم فعلًا فيما يقتضيه، فإذا ارتفع المانع أثّر المقتضى أثره . والحاصل : أنّ عدم جواز الدخول فى الصلاه، أعمٌّ من انتقاض التيمّم، فليستصحب أثره . فالأصحّ أنّ التيمّم أيضاً لا يبطل، كما لم يبطل غسله ووضوئه، واللّه العالم» ، انتهى كلامه(١) .

ولكن يمكن أن يقال هنا بالنسبه إلى التيمّم بالخصوص، هو القول بالتفصيل، بأنّه حينما كان التيمّم رافعاً للحدث، كان حكمه كحكم الغُسل والوضوء من عدم إضرار الارتداد بحاله، إذ الارتداد لا يوجب عود الحدث، ولا يكون ناقضاً.

وبين ما كان مبيحاً للصلاه، كالتيمّم فى ضيق الوقت، حيث أنّه بعد الارتداد خرج عن عنوان الإباحه، ثمّ بعد العود هل يكفى ذلك فى كونه مبيحاً أو يحتاج إلى إعادته، حتّى يكون مثل الارتداد هنا، أم لا؟

مثلُ وجدان الماء الموجب لإبطال التيمّم ، غايه الأمر فى الأوّل يزيل الإباحه وفى الثانى يزيل الرافع، فكفايه التيمّم الأوّل السابق حتّى لما بعد العود عن الارتداد لا يخلو عن إشكال، لزوال أصل الغايه فيه بواسطه الارتداد .

ولعلّ هذا هو مراد العلاّمه فى «المنتهى»، قضيه للعلّه المذكوره .

١- مصباح الفقيه: ج٣ / ص٢٧٧ .

وما أجابه المحقّق الهمـدانی، بكون الارتـداد مثل نجاسه الثوب من الموانع لا من المزيل ، غير معلوم، فلا أقلّ من الاحتياط، كما لايخفى .

فرع: المرتـدّ عن فطره إن بنينـا على قبول توبته ظاهراً وباطناً، فلا إشـكال حينئـذٍ إنّه يعـدّ مكلّفاً بأحكام المسـلمين، ويكون غُسـله صحيحاً مثل سائر عباداته .

وإن قلنـا بقبول توبته باطنـاً دون الظـاهر، فقـد يحتمـل أيضـاً صـحّه أعماله وعباداته بالنظر إلى باطنه، وإن جرى عليه حكم الكفر بالنسبه إلى غيرها من الأحكام، كالقتل وغيره، وهو الظاهر.

كمـا احتمـل أن يقـال بالصـحّه بالنسـبه إلى نفسه، فيكون خارجـاً عن الجنـابه، وإن جرت عليه أحكام الجُنب بالنسـبه إلينا، عملاً بظـاهر كـلّ من جعل للتوبه تأثيراً فى الظاهر والباطن، وإن كان هـذا ضـعيفاً، لوضوح أنّ الجنابه عباره عن حاله نفسانيه، إن زالت بواسطه الغُسل فترفع حتّى بالنسبه إلى الغير، وإلاّ فلا .

نعم، ففى مثل الطهاره ونجاسه البدن، يمكن هذا التفصيل، لإمكان تفاوت الحكم بين الأفراد بواسطه العلم والجهل، حيث يحكم بالنجاسه للعالم، وبالطهاره للجاهل فيما إذا كانت الطهاره والنجاسه ذكريه ، وهـذا بخلاف الطهاره والحدث حيث أنّهما واقعيان، فلا يدخل فيهما العلم والجهل ولا غيرهما كما فى المقام .

وأمّا إن قلنا بعـدم قبول توبته مطلقاً ــ أى فى الظاهر والباطن ــ قـد يقال : إنّه لا إشـكال فى عدم صـحّه الغُسل منه، من حيث أنّه كان نجساً ولا يتمشّـى منه قصـد القربه، والـذى ينبغى أن يبحث فيه أنّه هل يكون مكلّفاً مثل سائر المكلّفين بالفروع والأصول أم لا؟

قـد يقـال: كما هو الظاهر عن صاحب «الجواهر» إنّه مكلّف ولا قبـح فيه، تمسّـكاً بقاعـده الاختيار، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فيصحّ عقوبته

لترك المكلّف به .

فی غسل الجنابه عن المرتدّ الفطری

هـذا، ولكن الـذی یظهر عن بعض ــ كـالمحقّق الهمـدانی ــ أنّه لا مجال للبحث عن انتقاض غُسله ووضوئه: «لخروجه من زمره المكلّفین بالعبادات التی تتوقّف صحّتها علی الإسلام، حیث یمتنع منه، فلا یصحّ تكلیفه بها، لأنّ القدره علی الامتثال شرط فی صحّه التكلیف . فالقول من أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع فی حال كفرهم، إنّما هو فیما أمكنهم الخروج من عهدتها، لا فی مثل الفرض الـذی تعذّر صدورها منه، وكونها مقدوره له قبل ارتداده لا یُصحّح بقاء التكلیف، بعد أن ارتدّ وتعذّر منه صدور الفعل، لأنّ قبح تكلیف العاجز لاـ یقبل التخصیص . نعم قدرته السابقه تُصحّح تكلیفه فی زمان القدره بإیجاد العبادات المشروطه بالإسلام فی أوقاتها، وتُحسّن عقابه علی ما یصدر منه من مخالفتها فی زمان ارتداده، لا أنّها تُصحّح بقاء الطلب، وجواز التكلیف بعد أن تعذّر» ، انتهی محلّ الحاجه(١) .

ولاـ یخفی ما فی كلامه، إذ من المعلوم أنّه لیس من النواقض الارتداد ولو عن فطره، وعدم قدرته علی الإتیان بالعبادات أمرٌ، وكون الارتداد بهذا القسم ناقضاً یعدّ أمراً آخر، فلذلك نقول : إنّه كان متطهّراً بالطهاره ما دام لم یأت بالنواقض، وإن كانت طهارته فی حقّه لا یفید أثراً ظاهراً، لأجل كونه نجساً من جهه الارتداد .

لا یقال : إذا كان نجساً بالارتداد، كیف یجامع مع الطهاره حتی یقال إنّه كان متطهّراً، إذ هو متلبّس بالأعظم منه .

لأنّا نقول، أوّلاً : یكفی فی ثبوت أثره فیما إذا ارتدّ عن غیر فطره، ثمّ تاب،

١- مصباح الفقیه ج٣ ص٢٧٨ .

حيث قد عرفت عدم فساد طهارته، مع أنّه كان حال الارتداد نجساً؛ فالنجاسه من حيث الارتداد، لا تنافى الطهاره من حيث الحدث .

نعم أثر الارتداد يحصل فى عدم إمكان ترتّب الأثر على طهارته، لأجل وجود الارتداد المانع من صحّه العباده، إمّا لأجل فقد الشرط أو لوجود المانع .

وثانياً : إنّ التكاليف والخطابات ليست شخصيه حتّى يلاحظ ويتفاوت على حسب حال المكلّف من القدره والعجز والعلم والجهل، إذ قد حقّقنا فى الأصول أنّ الأحكام الشرعيّه تكون مشرّعه على نسق القوانين الكلّيه، مثل سائر المجعولات الكلّيه العقلائيه ، ففى مثل تلك الأحكام لا يلاحظ فيها حال الأشخاص، بل التكاليف والقوانين تُسنّ على نحو كلّى وتشمل ويتنجّز فى حقّ كلّ من كان قادراً وعالماً، وإلاّ فلا .

فى جنابه الصبّى و المجنون

فالتكليف بنفسه لا يرتفع بالعجز، ولا يخرج عن الخطاب، إلاّ أنّ العاجز والجاهل ربما كان معذوراً، كما قد لا يكون معذوراً، مثل ما لو كان جاهلاً مقصّراً، أو عاجزاً بالاختيار، كما فى المقام .

فالتكليف على كلّ حال موجود ، غايه الأمر قد يكون الشخص عن مخالفته معذوراً، وقد لا يكون، ولعلّه لذلك ذهب المشهور إلى أنّ الكفّار معاقبون على الفروع، كما يعاقبون على الأصول، ولم يفصّلوا بين أقسام الكفّار، حيث يشمل إطلاق كلامهم لمثل المورد .

كما أنّ القدره السابقه تكفى فى حُسن عقوبته، وكذلك يكفى فى شمول الخطاب لهم ولو بملاكه .

هذا كلّه على فرض تسليم ما ذكروه، من عدم إمكان الإتيان بالأعمال الصحيحه مع عدم قبول توبته .

والحال أنّه يمكن لقائل أن يقول بعدم المنافاه بين عدم قبول توبته ظاهراً وباطناً، من حيث استحقاق العقوبه لأجل ارتداده ويترتّب آثاره، إلاّ أنّ وظيفته بعد الندامه هو الإتيان بالتكاليف، والاجتناب عن المحرّمات، والإتيان بالواجبات، إذ من الواضح أنّه لا يمكن الالتزام بعدم الفرق فى العقوبه بين من أتى بالواجبات وترك المحرّمات بعد الارتداد، وبين من لم يأت بشىء منهما، وتساويهما فى العقوبه ، وليس هذا إلاّ لأجل ما ذكرناه .

فما ذهب إليه المشهور كان أولى ممّا ذكره المحقّق المزبور، فلا يبعد أن يكون عدم قبول توبته بالنظر إلى استحقاق العقوبه وترتيب الآثار، ولا ينافى كونه مكلّفاً بما كان المكلّفون مأمورين به، إلاّ فيما خرج بالنصّ من تحريم اختيار الزوجه المسلم وغيره ، واللّه العالم .

ثمّ قد تعرّض هنا صاحب «الجواهر» بمناسبه كون الجنابه من الخطابات الوضعيه لبعض الفروعات المتعلّقه بها، فقال: «يظهر من جماعه من الأصحاب ــ بل لا أجد فيه مخالفاً ــ على القطع كونه كذلك، أى كون الجنابه من الخطابات بالوضع، فيجب على الصبى الغُسل بعد بلوغه لو أولج فى صبيه، أو أولج فيه من صبىّ أو بالغ، وتجرى عليه أحكام الجُنب الراجعه لغيره، كمنعه من المساجد مثلاً، وقراءه العزائم، ومسّ كتابه القرآن إن قلنا بوجوب مثل ذلك على الولىّ أو عليه وعلى غيره».

وكذا يجرى عليه حكم كراهه سؤره مثلاً، ونحو ذلك من فوائد النذر واليمين .

ووافقه فيه غير واحد من الفقهاء، مثل المحقّق والعلاّمه فى «المعتبر» و«المنتهى» و«الدروس» و«الروض» .

نعم قد توقّف فيه مثل العلاّمه فى «التذكره» و«التحرير» و«الذكرى»

و«الذخیره» ، ولعلّ وجه توقّفهم هو تردّدهم بأنّ خطابات الجنابه کانت من قبیل الأسباب، حتّی لا ـ یتفاوت بین البالغ وغیره، والعاقل وغیره، أو کان من قبیل الأحکام حتّی یختصّ بالبالغین والعاقلین، فلا تشمل مثل الصبی والمجنون ؟

والظاهر أنّ المستفاد ممّا یدلّ علی ترتّب الجنابه بالإنزال أو الدخول، هو کون الجنابه من الأسباب، مثل قوله صلی الله علیه و آله : «إنّما الماء من الماء»(۱) ، وقوله علیه السلام : «فأمّا المنی فهو الذی یسترخی له العظام ویفتر هذا الجسد وفیه الغُسل»(۲) .

حیث بإطلاقه یشمل للمجنون إذا أنزل .

وکذا قوله علیه السلام بالنسبه إلی الوط ء فی دبر المرأه : «هو أحد المأتیین، فیه الغسل»(۳) .

وقوله علیه السلام : «إذا وقع الختان علی الختان فقد وجب الغسل»(۴) .

حیث یُفهمنا أنّ الدخول بما ذکر سببٌ لوجوب الغُسل، لمن لم یرفع منه القلم، بل له أیضاً، إلاّ أنّ الوجوب قد رفع بدلیلٍ آخر، وهو لا ینافی وجوبه بعد إفاقته ورفع المانع .

وتوهّم أنّ أحکام الجنابه یترتّب علی الصبی والمجنون بعد البلوغ والإفاقه بلا إشکال ، والإشکال إنّما کان قبلهما .

مدفوعٌ، بأنّ ترتّب أحکام الجنابه بعد البلوغ والإفاقه، لا یخلو عن أحد الوجهین: إمّا بواسطه حصول سبب الجنابه، المستلزم لحصولها کان قبل البلوغ والإفاقه.

۱- کنز العمّال ج۵ ص۹۰ الرقم ۱۹۱۷ .

۲- وسائل الشیعه: من أبواب الجنابه، الباب ۷، الحدیث ۱۷ .

۳- وسائل الشیعه: من أبواب الجنابه، الباب ۱۲، الحدیث ۱ .

۴- وسائل الشیعه: من أبواب الجنابه، الباب ۶ ، الحدیث ۳ .

أو يعرض عليهما وصف الجنابه بعدهما .

فعلى الأوّل: يثبت المطلوب لأنّه لا يوجب حكم الجُنب إلاّ لحصول الجنابه، فهى غير موقوفه على البلوغ والإفاقه، فهى من الأسباب لا الأحكام .

وعلى الثانى: غير معقول، لأنّه يستلزم القول بوجود المعلول بدون علّته، لأنّ المفروض عدم تحقّق المعلول حال خروج المنى، أو تحقّق الدخول ، وفى حال البلوغ والإفاقه لم يتحقّق العلّه، حتّى يترتّب عليها المعلول .

فالالتزام بالجنابه عند البلوغ والإفاقه مع ذلك، ليس إلاّ الالتزام بأمر مستحيل، هو تحقّق المعلول بدون العلّه، أو كون العلّه أمراً مركّباً من الإنزال والبلوغ، وهو خلاف ظاهر الأدلّه، بخلاف ما لو قلنا بتحقّق المعلول عند تحقّق سببه ، غايه الأمر لا يؤثّر فى تنجّز حكم وجوب الغُسل، إلاّ بعد البلوغ والإفاقه، إمّا لعدم وجود شرطه أو فقد مانعه، فيكون حينئذٍ من قبيل وطئ الحائض، حيث يوجب عليها غُسل الجنابه بعد حصول الوطى ء، إلاّ أنّه لا يجب عليها إلاّ بعد الطهر عن الحيض، فهكذا يكون فى المقام .

ولعلّ وجه إطلاق الوجوب والأمر بالغسل، كان للغلبه، حيث كان الغالب هو حصول الوجوب بحصول سببه .

بل قد عرفت شمول عموم الخطاب، حتى لمثل المجنون والصبى، لولا دليل الرفع، فكأنّه أراد بيان تحقّق الاقتضاء فيهما إلاّ أنّ الشرط للوجوب أو فقد المانع عنه لم يتحقّق إلاّ بعد البلوغ والإفاقه .

وممّا ذكرنا ظهر عدم تماميّه كلام من تمسّك فى المقام بأصل البراءه عن وجوب الغُسل بعد البلوغ والإفاقه، استدلالاً على أنّه لا أقلّ من الشكّ فى أنّ الإنزال والجماع سببٌ للجنابه مطلقاً، أو هو بشرط البلوغ والإفاقه، أو للشكّ فى

أنّ الإنزال والدخول من قبيل الأسباب، أو كان من قبيل الأحكام حتى لم يوجب عليهما الغسل بتحقّقه .

وجه عدم تماميّته، هو ما عرفت أنّ ظاهر الأدلّه وكلمات الأصحاب أنّ الإنزال والدخول سببٌ مستقلّ للجنابه، إلاّ أنّه لا يوجب الغُسل إلاّ مع تحقّق شرائطه وفقد موانعه، فإذا حصلت الشرائط وفُقدت الموانع أثّر المقتضى أثره، وهو المطلوب .

ثمّ يأتى الكلام فى أنّ الصبى المميّز، لو اغتسل عن الجنابه قبل بلوغه، هل يكفى أم لابدّ أن يجدّده؟

فيه وجهان : ففى «الذكرى» قال : «وفى استباحه ما ذكر من الأحكام بغسله الآن وجهان، وكذا فى اكتفائه به لو بلغ، والأقرب تجديده» . انتهى .

ففى «الجواهر»: أنّه لا ينبغى الإشكال فى صحّه غُسله واكتفائه بعد البلوغ به، بناء على أنّ عباده الصبى شرعيه .

نعم يتجه الوجهان بناءً على كونها تمرينيّه، فإنّه يحتمل جريان أحكام البالغ على غُسله مثلًا، ويحتمل العدم، ولعلّه الأقوى.

كما أنّه لاينبغى الإشكال فى وجوب تجديده لو بلغ، لعدم رفع الحدث بالغُسل الأوّل بعد كونه تمرينيّاً».

انتهى محلّ الحاجه من كلامه(۱) .

ولكن بعد التأمّل والدقّه فى كلام الشهيد، يمكن الحكم بصحّه كلامه فى استقرابه بالتجديد، حتّى على القول بشرعيّه عبادات الصبى، لإمكان الاحتمال

۱- جواهر الكلام: ج۳ / ص۴۲ .

فی لزوم کفایه قصد القربه کونه صادراً عن شخص بالغ مکلّف، حتی یوجب صدق امتثال الأمر، ویوجب سقوط التکلیف، فمجرّد کون عباداته شرعیه حتّی یستحقّ الثواب لنفسه أو لوالدیه، لا یوجب کون عمله مثل عمل البالغین فی حصول القرب منه مع قصد القربه، وحصول رفع الحدث بمثل ما یرفع عن البالغین، ولذلک قد احتاط کثیر من الفقهاء فی إعاده الصلاه فی الوقت إذا أدّاها قبل البلوغ، کما علیه المحقّق البروجردی والاصطهباناتی وغیرها، وإن خالف ذلک صاحب «العروه» وجماعه اُخری من أصحاب التعالیق .

ودعوی الفرق بین الصلاه وبین ما نحن فیه ــ کما ادّعاه صاحب «الجواهر» ــ لیس بواضح، لأنّه إذا فرض سقوط الأمر بحصول الامتثال فی الوقت، فلا وجه حینئذٍ للحکم بوجوب الإعاده إلاّ توهّم أنّه حیث کان قادراً علی الإتیان بفرد کامل فی الوقت لکلّی متعلّق الأمر، فلا یسقط إلاّ بإتیان ما هو الفرد الکامل، وهو المأتی ما بعد البلوغ، فإنّه یمکن القول بمثل ذلک فی الغسل أیضاً ، مع أنّه لو فرضنا کون امتثاله للأمر قبل البلوغ، من حیث مطابقه المأتی به للمأمور به المتعلّق للبالغین کان کافیاً فی سقوط الأمر المتحقّق بعد البلوغ، لکان ینبغی القول بذلک فی ما نحن فیه أیضاً، وإلاّ فلا یکفی فی الموردین .

فما ذکره الشهید بقوله : «الأقرب تجدیده» الموافق کلامه مع الاحتیاط المذکور فی باب الصلاه، لا یخلو عن قوّه ، فشرعیّه عباداته فی حال الصباب لا ینافی القول بعدم کفایته بعد بلوغه ولزوم إعادته، ولا أقل من مراعاه الاحتیاط اللازم فی العبادات التی یجب فیها قصد القربه، واللّه العالم .

لو اغتسل المخالف ثمّ استبصر

فرع آخر: یناسب ذکره فی المقام، حیث قد ذکره هنا المحقّق الهمدانی فی «مصباحه»، وقال : «ولو اغتسل المخالف غُسلاً صحیحاً علی وفق مذهبه، ثمّ استبصر،

لا يعيد غُسله، للنصّ والإجماع على أنّه لا يعيد شيئاً من عباداته ما عدا الزكاه» .

ثمّ اعترض عليه بقوله: ربمـا يتأمّـل فى شـمولها للطهارات، نظراً إلى أنّها ليست من العبادات المحضه ، وإنّما يـدور وجوبها مـدار بقـاء الحـدث، وهو لا ـ يرتفع إلاّ ـ بالغُسل والوضوء الصـحيح، المتعـذّر حصوله منه، بناءً على اشتراط صـحّه عباداته بالايمان، كما ادّعى عليه الإجمـاع والنصوص المتواتره خصوصاً إذا أخلّ بسائر الشـرائط، كاغتساله بعكس الترتيب، أو بالمايع المضاف كالنبيذ ونحوه، فإنّ وجوب اغتساله بعد اسـتبصاره ليس لكونه إعاده لما مضى، حتّى ينافيه النصّ والإجماع على إعاده عباداته، بل لكون الطهاره من الحدث شرطاً لصلاته فيما بعد، فرفع حدثه بالغُسل بالنبيذ ليس إلاّ كتطهير ثوبه المتّخذ من جلد الميته بالدباغه .

فمـا دلّ على صـحّه عباداته السابقه من الصـلاه والصوم ونحوهما، لا يـدلّ على كون ثوبه الـذى صـلّى فيه طاهراً وحـدثه مرفوعاً، حتّى لايحتاج إلى الإعاده لما يستقبل .

ثمّ قـد احتمـل التفصـيل بين مـا لو كـان البطلاـن ناشـئاً من عـدم الإيمـان فلاـ يعيـد، لأـنّ الإيمان المتأخّر كان كالإجازه اللاحقه للفضولى فى العقود، مصحّحه للأعمال السابقه، بخلاف الاختلال فى الشرائط، حيث يعيد لما ذكره من الوجه» هذا تمام كلامه .

قلنا : قد سبقه فى الإشكال العلاّمه فى «التذكره» حتى فى مثل الصلاه، فقد ذكر فى باب الزكاه أنّه إذا أعطى المخالف زكاته ثمّ استبصـر، فقد ورد النصّ بلزوم إعادتها دون سائر عباداته من الصـلاه والصوم والحجّ، إذا أتى العمل على وفق مذهبه، فهل يشمل كلام الإمام عليه السلام من عدم لزوم عباداته حتّى لمثل الطهارات الثلاث أم لا؟

فإن كان عمومه شاملاً لها، فما ذكره العلاّمه والمحقّق يعدّ اجتهاداً فى مقابل النصّ، حيث أنّ الإمام قد صرّح بذلك.

وأمّا الحكم: فيحرمُ عليه قراءه كلّ واحد من العزائم، وقراءه بعضها، حتّى البسمله إذا نوى بها أحدها (۱).

ولكن إن استشكل فى أصل شمول كلامه عليه السلام لها، حيث لم يذكر الإمام من العبادات إلّا مثل الصلاه والصوم والحجّ، الظاهر فى كونها فى العبادات المحضه، فلا يشمل مثل الطهارات، فإذا لم يشمل يرجع إلى أصل القاعده من عدم الكفايه، بلا فرق بين كون البطلان ناشئاً عن عدم الإيمان، أو عن الإخلال بالشرائط .

فالحكم بإعاده الطهارات مطلقاً، فى الحدث الأكبر والأصغر، بل وعن الخبث إذا كان أثره باقياً، لايخلو عن وجه، بناءً على عدم شمول النصوص والإجماع لمثلها، فلا يرتبط هذا بالإشكال بفقد الإيمان الذى هو شرط لصحّه الأعمال فى خصوص المورد، وإن كان أصل بحثه صحيحاً، من حيث طبع القضيّه والقاعده، كما لايخفى .

ما يحرم على الجنب / قراءه العزائم

كما لا تنافى بين القول بعدم وجوب إعاده الصلاه والصيام، ووجوب تجديد الطهارات الثلاث فى المخالف، إذا قلنا بعدم شمول تلك الأدلّه لمثلها.

فقد ظهر ممّا ذكرنا، عدم تماميّه التفصيل الذى ذكره، لأنّه إذا فرض تحصيل شرائطه فى حال كونه على مذهبه الباطل، وبرغم ذلك فإنّه لا يكفى فى رفع الحدث بعد الاستبصار، من جهه فقدانه لشرط الإيمان، وعدم شمول النصوص لها على الفرض .

(۱) لا ـ إشكال ولا ـ خلاف فى حرمه قراءه آيه السجده الواجبه للجنب، ولم يشاهد من أحد خلاف ذلك، إلاّ ـ عن صاحب «الرياض» حيث احتمل كون استثناء الجُنب والحائض عن قراءه العزائم، استثناءً عن حكم استحباب قراءه

القرآن، حتّی تکون النتیجه هی عدم استحباب القراءه لهم لا الحرمه.

لکنّه مخدوشٌ، بأنّ سیاق الأخبار الوارده فی حقّ ذوات الأحداث، کان لبیان ما هو المحرّم علیهم من اللّبث فی المساجد ودخولها، ودخول الحرمین الشریفین بمکّه والمدینه، ووضع الشیء المسجد والأخذ منه .

ومن جمله ذلک قراءه العزائم، حیث یفهم من وحده السیاق، کون منشأ السؤال هو الجوازو وعدمه، لا الاستحباب وعدمه .

إن شئت ملاحظه صحّه ما قلناه فانظر حدیث زراره(۱) ومحمّد بن مسلم(۲) .

مضافاً إلی أنّه لا ـ وجه للاستثناء من الاستحباب بعد ثبوت أصل الجواز، لوضوح أنّه لو ثبت أصل الجواز، کان اللازم ثبوت الاستحباب أیضاً، لوضوح أنّ قراءه القرآن تعدّ من العبادات، فیترتّب الثواب علیه قطعاً، فلا معنی للسؤال عن استحبابها، بخلاف السؤال عن الجواز، حیث یصحّ ذلک منه لأجل الحدث الذی قد رتّب علیه النهی عن مثل الصلاه، أو دخول المساجد مع اللبث، وأمثال ذلک، فیسأل عن حکم جواز قراءته، وأنّه هل یجوز ذلک أم لا؟ فیصیر الدلیل والاستثناء، دلیلاً علی المنع والنهی، وهو المطلوب، کما لایخفی .

فبعد ثبوت أصل الحرمه، یأتی الکلام فی أنّه بماذا یتحقّق الحرام؟

هل بقراءه نفس آیه السجده _ کما علیه صاحب «کشف اللثام» و«الحدائق» والسیّد فی «العروه» وبعض أصحاب التعالیق .

أو بقراءه السوره ولو ببعضها، حتّی البسمله، کما علیه المتقدّمین من

۱- وسائل الشیعه: من أبواب الجنابه، الباب ۱۷ ، الحدیث ۲ .

۲- وسائل الشیعه: من أبواب الجنابه، الباب ۱۷ ، الحدیث ۱۵ .

الأصحاب، وكثيرٌ من المتأخّرين مثل العلّامه والمحقّق والشهيدين وصاحب «الجواهر» و«المصباح»، وأكثر أصحاب التعليق على العروه، وهذا هو الأقوى.

فلابدّ قبل الاستظهار فى ذلك من ذكر الأخبار الدالّه على التحريم .

منها : ما رواه زراره، عن أبى جعفر عليه السلام فى حديثٍ، قال : «قلت له : الحائض والجنب هل يقرأن من القرآن شيئاً؟ قال : نعم، ما شاء إلّا السجده ويذكران اللّه على كلّ حال»(۱) .

حيث كان السؤال عن الجواز وعدمه لأجل ما يفهم ذلك ممّا وقع فى صدره، كما أشرنا إليه فى البحث السابق، فالاستثناء كان من الجواز، فيدلّ على المنع والتحريم . وروى الشيخ مثله بسنده عن حمّاد بن عيسى .

ومنها : حديث محمّد بن مسلم، قال : «قال أبو جعفر عليه السلام : الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب، ويقرآن من القرآن ما شاء اللّه، إلّا السجده» الحديث(۲) .

وجه الاستدلال كما فى سابقه .

ومنها : روايه المحقّق فى «المعتبر»(۳)، قال : «يجوز للجنب والحائض أن يقرأ من القرآن إلّا سور العزائم الأربع، وهى اقرأ باسم ربّك، والنجم، وتنزيل السجده، وحم السجده، روى ذلك البزنطى فى جامعه عن «المنتهى» عن الحسن الصيقل، عن أبى عبداللّه عليه السلام » .

بل قد حُمل على قراءه سوره العزائم، كما عن الصدوق فى «الأمالى»

۱- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ۱۹ ، الحديث ۴ .

۲- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ۱۹ ، الحديث ۷ .

۳- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ۱۹، الحديث ۱۱ .

و«العلل» ما رواه بإسناده عن أبی سعید الخُدری فی وصیّه النبیّ صلی الله علیه و آله لعلیّ علیه السلام ، قال : «یا علی مَنْ کان جنباً فی الفراش مع امرأته فلا یقرأ القرآن، فإنّی أخشی أن یتنزّل علیهما نارٌ من السماء فتحرقهما»(۱) .

بناءً علی کون النهی للتحریم لا التنزیه، وإلاّ یمکن حفظه علی عمومه فی الکراهه، فیشمل جمیع القرآن إلاّ ما خرج بالدلیل من التحریم .

ومنها : ما عن فقه الرضا علیه السلام : «ولا ـ بأس بذکر اللّه وقراءه القرآن وأنت جنب، إلاّ العزائم التی تسجد فیها، وهی: ألم تنزیل، وحم السجده، والنجم، وسوره اقرأ باسم ربّک»(۲) .

هذه جمله ما وردت من النصوص الدالّه علی تحریم قراءه العزائم ، والذی ینبغی أن یبحث فیه اُمور :

الأمر الأوّل : فی أنّ المراد من العزائم هل هو نفس الآیه المشتمله علی السجده، أم السوره بأکملها؟

الذی یستظهر من کلمات القوم ـ بل علیه اصطلاح العرف العام فی تسمیه السور بما فیها من الموضوعات ـ السوره بأکملها، کما یشهد علی ذلک فی مثل سوره البقره وآل عمران والنساء والنمل والنحل ونظائرها، حیث لم یقصد بهذه الأسماء نفس الآیه المشتمله علی تلک القضیه والقصّه، فلا یبعد أن تکون هذه السنّه جرت فی تلک الأخبار، بأن یراد من العزائم هو سورها لا آیها ، بل فی «الجواهر» نقلاً عن «مجمع البحرین» کما نقل عن «المُغرب» أیضاً، بقوله :

۱- وسائل الشیعه: من أبواب الجنابه، الباب ۱۹، الحدیث ۳ .

۲- مستدرک الوسائل ج۱ الباب ۱۱ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱ .

«وعزائم السور فرائضه التی فَرَض سبحانه وتعالی السجود فیها، وهی ألآم تنزیل، وحم السجده، والنجم، واقرأ ، کذا فی «المُغرب» نقلاً عنه وهو المروی» ، انتهی .

کما نقل کلمات کثیر من الفقهاء من التصریح بذلک مثل ما ورد فی «الهدایه» و«التذکره» و«المنتهی» والشیخ فی «الخلاف» و«الجامع» لابن سعید، وحمل علیها کلمات من أطلق العزائم، بأن یکون المراد هی السور لا الآیه، ولأجل ذلک تری أنّ صاحب المدارک، یقول : «إنّ الأصحاب قاطعون بتحریم السور کلّها ونقلوا علیه الإجماع ، بل وکذا نقل الإجماع بتحریم السور بالإجماع المحقّق فی «المعتبر» والعلاّمه فی «التذکره» والشهید فی «الروض» ».

فمع وجود هذه الاُمور لا یمکن الذهاب إلی ما ذهب إلیه صاحب «کشف اللثام» وتبعه صاحب «الحدائق» و«العروه» وبعض من تأخّر عنهم، خصوصاً مع ملاحظه ما نقله المحقّق فی «المعتبر» عن «جامع البزنطی»، وما فی «فقه الرضا» حیث قد ذکر السوره فی العزائم، وقد عرفت مذهبنا من جواز الاعتماد بما فی «فقه الرضا » تأییداً لا دلیلاً مستقلاًّ ، مع أنّه قد توقّف بعض مثل المحقّق الآملی فی «مصباح الهدی» فی حجّیه نصّ هذا الکتاب واعتباره، وذلک للجهل بمؤلّفه، فراجع کلامه(١) .

فالأقوی ما علیه المشهور .

الأمر الثانی: بعدما عرفت أنّ الحرام هو قراءه السوره لا الآیه، فهل الحرمه تتعلّق بقراءه تمام السوره، أو تشمل بعضها حتی البسمله ؟

وذهب الماتن إلی الثانی، وعلیه «المنتهی» و«القواعد» و«الإرشاد»

١- مصباح الهدی: ج۴ / ص۱۷۴ .

و«الذكرى» و«الدروس» و«الروض» وغيرها .

بـل فى «الـذكرى» و«الروض» الإجمـاع عليه، بـل لعلّه ظـاهر كلّ من حكى حرمه قراءه السوره، حيث يستبعد إراده شـرطيه إتمام السوره .

نعم من خصّص الحرمه بالآيه، فلاتكون الحرمه عنده إلّا لبعض الآيه، لا السوره والبسمله .

وإن استشـكل صـاحب «الجـواهر» عليه بقوله : «نعم لولاـ الإجمـاع المتقـدّم على حرمه البعض، لأـمكن تخصـيص التحريم بقراءه السوره خـاصّه لا البعض، لكون السوره اسـماً للمجموع، وبقراءه البعض لا يتحقّق الصـدق، سيّما إذا كان المقصود من أوّل الأمر البعض».

هذا، وفيه ما لا يخفى، فإنّ الاُمور المركّبه إذا وقعت متلوّه للنهى، يراد منه لزوم ترك جميع أجزائها لا مجموعها مركّبه ، ولذلك قـد أجـاد فيمـا أفـاد فى الجـواب المحقّق الهمـدانى فى «مصـباحه»، حيث قـال : «وفيه: أنّ المتبـادر من النهى عن قراءه السوره ــ كقراءه القرآن ــ إنّمـا هو قراءه أبعاضـها كلاًّـ أو بعضـاً، بل المتبادر من النهى المتعلّق بالأفعال المركّبه، خصوصاً التـدريجيّه منها كالجلوس فى المسـجد يوم الجمعه، واسـتماع الخطبه التى يقرؤها الإمام، وقراءه المكتوب الذى أرسـله إلى فلان، وكتابه الكاغذ الموجود، وأكل الطعام الموضوع بين يديه إلى غير ذلك من الأمثله، إنّما هو حرمه أبعاضـها بحيث يكون كلّ بعض فى حدّ ذاته موضوعاً للحرمه، إلّا أن تدلّ قرينه خارجيّه على إراده المجموع من حيث المجموع» انتهى(۱) .

الأمر الثالث : إذا عرفت صدق حرمه قراءه السوره على أبعاضها، فهل يصدق

۱- مصباح الفقه: ج۳ / ص۲۸۶ .

حتّی علی البعض من الکلمات والحروف أم لا؟

والـذی یظهر من صـاحب «الجواهر» هو اختیـار التفصـیل بین الکلمـات والحروف، من الصـدق عرفاً فی الکلمات دون الحروف، حیث قـال : «وأمّـا الحروف فوجهـان، سـیما إذا کـان المقصـد من أوّل الأمر ذکر بعض الحروف لا تمام الکلمه . ولعلّ التفصـیل بـذلک، فیقصـر فی الحرمه علی مـا إذا ذکر بعض الحروف بنیّه الإتمـام ثمّ قطع، دونمـا إذا کـان قصـد من أوّل الأمر البعض من الکلمه الخاصّه لا یخلو من قُربٍ، لعدم صدق اسم القراءه عرفاً» انتهی .

ولکن الأقوی عنـدنا أنّ صـدق القراءه فی کلّ شـیء یکون بحسـبه، فحینئـذٍ إذا کانت الکلمه المقروّه أو بعض حروفها مشخّصـه ومعیّنه فی کونهمـا من آیـات العزائم، فلا یجوز إتیانهـا وقرائتها، سواء کانت من الکلمات أو من الحروف، وإن کانت غیر معیّنه فی الخارج، فلا یتعیّن إلاّ بالنیّه والقصد، فمع قصده یکن حراماً، بلا فرق بین الکلمات أو الحروف .

ومن هنـا یظهر حکم البسـمله، حیث أنّ حرمتهـا منوطه بالقصـد والنیّه، لکونها مشترکه مثل سائر الکلمات ، فإذا لم ینو أصـلًا، أو نوی خلافه، فلا تکون قراءتها حراماً، بخلاف ما لو نواها، فتکون محرّمه حتّی بعض کلماتها .

کمـا أنّه لو قرأ آیهً بزعم أنّهـا مشترکه، فنوی غیر العزیمه منهـا ثمّ ظهر أنّهـا مختصّه، فلا یجوز إتمامهـا علی حسب مـا عرفت منّا لصدق قراءه العزیمه مع العمد، بعد علمه بذلک، وهو یکفی فی الحکم بالحرمه فلا وجه للتردّد فی ذلک، کما یظهر من صاحب «الجواهر» وإن مال إلی ما قلناه .

فرع: یتفرّع علی ما ذکرنا حرمه قراءه قوله تعالی: «أَفَمَنْ کَانَ مُؤْمِنا کَمَنْ

ومسّ کتابه القرآن، وشیء علیه اسم اللّه سبحانه (۱).

کَانَ فَاسِقا لاَ یَسْتَوُونَ»(۱) الوارده فی دعاء کمیل، علی الجنب والحائض والنفساء، لکونها من آیات سور العزائم.

ومجرّد کونهـا فی الـدّعاء، لاـ یوجب خروجهـا عن کونهـا آیهً، وإن کـان یحتمـل جوازهـا، إذا التزمنـا خروجهـا عن الآـیه بـالنّیه والقصـد، ولکنّه خلاف للاحتیاط، لکونها مختصّه بها، ولا اشتراک فیها. وخروجها بالقصـد عن الآیه لا یخلو عن تأمّل ، ولذلک تری أنّ بعض الفقهاء قد أفتوا بالحرمه، وذلک لا یخلو عن قوّه .

کمـا یتفرّع علی مـا ذکرنـاه أنّ تعیّن الآـیه أو البسـمله المشترکتین قـد یکون بالقصـد والنّیه، إذا لم یقرأ من المکتوبه، فالحرمه لا تتحقّق إلاّـ بالقصـد ، وقـد تتحقّق بنفس الکتـابه الموجوده فی الخـارج، فإنّ قراءه مثل ذلک المکتوب یوجب الحرمه، فلایحتاج إلی تعیّنها بالنّیه، لأنّها متعیّنه بنفس الکتابه، وهو یکفی فی انطباق الکبری علیها فتحرم، کما لایخفی .

(۱) حرمه مسّ کتـابه القرآن للجنب ممّـا لاـ خلاـف فیه، إلاّـ عن ابن الجنیـد، حیث حکم بـالکراهه، وقـد احتمـل مراده منها هو الحرمه، ولأجـل ذلـک ــ أو لعـدم الاعتناء بخلافه لکونه معروفاً بحسـبه ونسـبه ــ نقل جماعه الإجماع علی الحرمه، کالشـیخ فی «الخلاف»، والسیّد فی «الغنیه» والمصنّف فی «المعتبر». وفی «المنتهی» نسبته إلی علماء الإسلام.

وما نُسب من القول بالکراهه إلی بعض، کالشیخ فی «المبسوط»، وعن

۱- سوره السجده : آیه ۱۸ .

القاضی ــ علی حسب نقل «المدارک» فی الأوّل والمقداد فی الثانی ــ سهو کما نقله «الجواهر»، بل حمله علی الحرمه متعیّنٌ، لأنّ إطلاق الکراهه علی الحرمه کان متداولاً فی المتقدّمین .

ما یحرم علی الجنب / مسّ کتابه القرآن

والدلیل علی الحرمه، هو ظاهر الکتاب والسنّه، الذی قد تقدّم تفصیله فی حرمه المسّ مع الحدث الأصغر ، ففی الأکبر یکون بطریق أولی، خصوصاً مع دلاله حدیث إبراهیم بن عبد الحمید، عن أبی الحسن علیه السلام ، قال : «المصحف لا تمسّه علی غیر طهر، ولا جنباً، ولا تمسّ خطّه، ولا تعلّقه إنّ اللّه تعالی یقول : «لَا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» ».(۱)

فالمراد إمّا أن یکون نفس المصحف، أی ما بین الدفتین، فیحمل نهیه علی التنزیه، کما نقل عن الشیخ، ولکنّه لا یوجب کون النهی فی مثل قوله: «لا تمسّ خطّه» علی ذلک، إذ ظاهر کلّ نهی هو التحریم، إلّا ما خرج بالدلیل.

کما یحتمل کون النهی عن التعلّق، هو الحرمه بحیث یوجب مسّ بدن الجنب، ولعلّ ذلک أوجب کون المراد من المصحف فی الصدر هو کتابته، حتی یشمل حرمه صوره مسّ المحدث بالحدث الأصغر أیضاً .

وعلی کلّ حال، دلالته علی حرمه المسّ فی المحدث بالحدث الأکبر واضحه.

کما یؤیّده الخبر الذی رواه الطبرسی فی تفسیر «مجمع البیان» عن محمّد بن علی الباقر علیه السلام ، فی قوله تعالی : «لَا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» ، قال : «من الأحداث والجنابات، وقال : ولا یجوز للجنب والحائض والمحدث مسّ

۱- وسائل الشیعه: من أبواب الوضوء، الباب ۱۲ ، الحدیث ۳ .

المصحف»(۱) . بناءً علی کون المراد کتابته لا جلده .

وتفصیل المسأله قد تقدّم فی المسّ بالنسبه إلی المحدث بالحدث الأصغر، فلا یحتاج إلی الإعاده .

ما یحرم علی الجنب / مسّ اسم اللّه سبحانه و تعالی

هذا تمام الکلام فی مسّ کتابه القرآن .

والآن نتعرّض لصوره مسّ شیء علیه اسم اللّه سبحانه ، الذی وقع فی عباره المصنّف ، وهذه المسأله مشتمله علی فروع متعدّده :

الفرع الأوّل : أنّ أصل حرمه مسّ اسم اللّه تعالی ممّا لا خلاف فیه من أحد، سوی ما یظهر من بعض متأخّری المتأخّرین، الذی قال فی حقّه صاحب «الجواهر» بأنّه ممّن لا یقدح خلافه فی تحصیل الإجماع، ولذا حکاه علیه فی «الغنیه»، ونسبه فی «المنتهی» وغیره إلی الأصحاب، مشعراً بدعوی الإجماع .

وعن «نهایه الاحکام» نفی الخلاف فیه.

مضافاً إلی ذلک، ما یستفاد من موثّقه عمّار بن موسی، عن الصادق علیه السلام ، قال : «لا یمسّ الجنب درهماً ولا دیناراً علیه اسم اللّه»(۲) .

فإنّه یدلّ علی المنع عن مسّ نفس الدرهم والدینار الذی وقع علیهما اسم اللّه، فلو لم نقل بهذا فلا أقلّ یشمل مسّ المکتوب .

کما یمکن استفاده المنع أیضاً من حسنه داود بن فرقد، عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال : «سألته عن التعویذ یعلّق علی الحائض؟ قال : نعم لا بأس .قال : وقال تقرأه

۱- وسائل الشیعه: من أبواب الوضوء، الباب ۱۲ ، الحدیث ۵ .

۲- وسائل الشیعه: من أبواب الجنابه، الباب ۱۸، الحدیث ۱ .

وتکتبه ولا تصیبه یدها»(۱) .

وفی روایه اُخری عنه، عن رجلٍ، عن أبی عبداللّه علیه السلام مثلها، إلاّ إنّه قال فیها : «تقرأه وتکتبه ولا تمسّه»(۲) .

والاستدلال بهما مبتن علی کون المنع عن المسّ، إمّا یکون لأجل اشتماله علی الآیات القرآنیه، أو علی اسم اللّه .

والوجه فی عدم تعرّض بعض الأصحاب ـ مثل صاحب «الجواهر» وغیره ـ له، لعلّه کان لأجل أنّه لم یتعیّن کون المنع لخصوص اسم اللّه، بل لأجل کونه مشتملاً علی الآیات .

نعم لو قلنا بأنّ اسم اللّه أیضاً یعدّ من الآیات القرآنیه لاشتمال القرآن علیه، فلذلک کان مسّه حراماً، فهو وإن کان حسناً، ولکنّه لا یخلو عن بُعد .

بل قد استدلّ علی حرمه المسّ بقوله تعالی: «وَمَنْ یُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللّه ِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوبِ»(۳).

الدالّ ظاهراً علی أنّ عدم التعظیم صادرٌ عن عدم التقوی، لما قیل من أنّ علّه النقیض نقیض العلّه، کما فی «الحدائق»(۴) ، وحیث أنّ المسّ للجنب لیس من التعظیم، فهو خارج من شعائر اللّه .

هذا ما استدلّ به علی حرمه المسّ .

ولکن نوقش فی روایه عمّار بالطعن فی سنده، ومعارضتها بما رواه المحقّق

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۷ من أبواب الحیض، الحدیث ۱ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۷ من أبواب الحیض ، الحدیث ۴ .

۳- سوره الحج : آیه ۳۱ .

۴- الحدائق الناضره: ج۳ / ص۱۸ .

نقلاً ـ عن کتـاب الحسن بن محبوب، عن خالـد، عن أبی الربیع، عن أبی عبـداللّه علیه السـلام : «فی الجنب یمسّ الـدراهم، وفیها اسم اللّه واسم رسوله؟ قال : لا بأس به ربما فعلت ذلک»(۱) .

حیث یشمل بإطلاقه جواز مسّ الاسم أیضاً، لاسیما مع استناد العمل إلی نفسه .

وبموثّقه إسـحاق بن عمّار، عن أبی إبراهیم علیه السلام ، قال : «سألته عن الجنب والطامث یمسّان أیدیهما الدراهم البیض؟ قال : لا بأس»(۲) .

ففی «الجواهر» بعـد نقـل روایه المحقّق فی «المعتبر» نقلاً ـ من کتـاب «الجامع البزنطی»، عن محمّـد بن مسـلم، عن أبی جعفر علیه السلام ، قال : «سألته هل یمسّ الرجل الدراهم البیض وهو جنب؟ فقال : أی واللّه إنّی لأوتی بالدرهم فآخذه وأنّی لجنب»(۳) .

قال: إنّه بناء علی معروفیه نقش الدرهم الأبیض بلفظ الجلاله .

قلنا : بل قد یکون کلامه محمولٌ علی أنّه لولا ذلک، لما یبقی وجه للسؤال عن مسّه فی تلک الحاله، کما لایخفی .

ومن جمیع هـذه الأخبـار یسـتفاد جواز المسّ للـدراهم التی فیهـا اسم اللّه ، فبمقتضـی الجمع بین الطائفتین، هو حمل النصّ فی موثّقه عمّار علی الکراهه عملاً بهما، ولأجل ذلک ذهب متأخّری المتأخّرین إلی الکراهه .

وفیه ما لا یخفی، أوّلاً : بأنّ روایه عمّار موثّقه، قد عمل الأصحاب بروایته،

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۸ من أبواب الجنابه، الحدیث ۳ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۸ من أبواب الجنابه، الحدیث ۲ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۸ من أبواب الجنابه، الحدیث ۳ .

وليس فى سنده ضعف يمنع العمل به .

وثانياً : لو سلّمنا ضعفه، فهو منجبرٌ بعمل الأصحاب، وبالشهره المتحقّقه لولا الإجماع، لما قد عرفت من عدم وجود الخلاف إلاّ مَنْ لا يقدح خلافه .

وثالثاً : اشتمال هذه الأخبار بما لا يقاوم المعارضه من احتمال التقيه، كما احتمله المحقّق الهمدانى قدس سره ، خصوصاً روايه محمّد بن مسلم، حيث أنّه وقع فى ذيله عقيب قوله : «وأنّى لجنب» ، قوله: «وما سمعتُ أحداً يكره من ذلك شيئاً إلاّ أنّ عبداللّه بن محمّد كان يعيبهم عيباً شديداً، يقول : جعلوا سوره من القرآن فى الدراهم، فيعطى الزانيه وفى الخمر ويوضع على لحم الخنزير» .

فإنّه وإن لم ينقله صاحب «الوسائل» زعماً بكونه من كلام المحقّق لا الإمام، خلافاً لصاحب «الحدائق» و«مصباح الفقيه» حيث قد صرّح الأوّل بكونه من الإمام أظهر ، والثانى حيث ظاهره ذلك، لأنّه قد جعله قرينه على التقيّه ، ولعلّ وجه ذلك هو ذكر سوره القرآن فى قسمه الجواز، مع أنّه عند الإماميه مسّ حرام قطعاً .

بل قد يظهر عن «المعتبر» والعلاّمه موافقه العامّه فى السوره، حيث قالا : «إجماع المسلمين على حرمته» ، لاسيّما مع وجود هذه الضميمه يستضعف العمل به، لكونه مخالفاً للنصّ والإجماع ، بالأخص مع ملاحظه الحلف باللّه بأنّ الإمام عليه السلام يفعله نفسه، حيث أنّه لا يناسب شأنه عليه السلام ، خصوصاً مع ملاحظه إعراض الأصحاب عنها، يوجب تضعيفها .

مضافاً إلى إمكان أن يكون المراد بالمسّ نفس الدراهم التى فيها ذلك، لا نفس المكتوب المنقوش .

فمع وجود هذه الإشكالات، كيف يطمئن الفقيه بالفتوى على الجواز .

كما يظهر من جميع ما ذكرنا، ضعف القول بالتخصيص فى الجواز لخصوص

الدراهم دون غيرها، إذ لا خصوصيّه فيها دون الدنانير أو غيرها فی أصل الحكم، كما يظهر ضعف القول بالجواز أو الكراهه .

وأمّا الاستدلال بالتعظيم، أو بآيه الشعائر على حرمه المسّ، فإنّه لا يخلو عن خفاء، لوضوح أنّ التقوى يعدّ من المحاسن، بل فی بعض أفراده واجباً، إلاّ أنّ استعماله ليس مختصّاً بالوجوب، بل قد يطلق على اُمور مستحسنه عند أفرادالمجتمع . فاستفاده الحرمه من نقيصه يحتاج إلى مؤونه زائده .

نعم التهتّك بذلك حرام قطعاً، فإن ثبت بواسطه الأخبار ولسان الشرع، أنّ مسّ الجنب لإسم اللّه سبحانه والقرآن موجبٌ للهتك، فلا إشكال فی دلالته على الحرمه ، فالطريق لإثبات ذلك هو هذه الأخبار، وإن كان العرف ـ لولا بيان الشارع ـ حينما يدرك وقوع الهتك بالمسّ كما أشار إليه صاحب «الجواهر» فإنّه يحكم بالحرمه، ولكن الحكم بالتحريم واضح، والأدلّه السابقه تكفينا فی إثباته، كما لايخفی .

الفرع الثانی: أنّ ظاهر إطلاق روايه عمّار وغيره من الأدلّه، عدم اختصاص الحكم بلفظه الجلاله (اللّه)، بل يعمّ كلّ اسم من أسمائه سبحانه وتعالى المختصّه به تعالى ، بل من أىّ لغه كانت، كما ذكره المحقّق الهمدانی قدس سره ، بل قد يستظهر الإطلاق من بعض الأخبار الوارده، فی تعظيم اسم من أسماء اللّه فی غير المورد مثل الاستنجاء باليد التی كان عندها خاتم فيه نقش اسم من أسماء اللّه كخبر أبی أيّوب، قال : «قلت لأبی عبداللّه عليه السلام : أدخل الخلاء، وفی يدی خاتم فيه اسم من أسماء اللّه تعالى؟ قال : لا ولا تجامع فيه»(۱) .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۷ من أبواب أحكام الخلوه، الحديث ۱ .

حیث یستظهر منه أنّ ما یجب تعظیمه هو مطلق اسم یدلّ علی ذاته المقدّسه ، بل کلّ ما یکون کذلک بالوضع، أو بواسطه انضمام القیود والقرائن التی یوجب کون الوصف مختصّاً بذاته المقدّسه، وإن کان اللفظ من حیث ذاته من المشترکات، مثل خالق کلّ شیء، أو عالم بکلّ شیء، أو یا من لا تشتبه علیه الأصوات، وأمثال ذلک .

ولعلّ وجه التعدّی إلی جمیع اللغات هو صدق الاسم بذلک، ولذا قال صاحب «الجواهر» : «والأولی الإلحاق» .

ما یحرم علی الجنب / مسّ غیر لفظ الجلاله من اسمائه سبحانه

نعم، لا یجری هذا الحکم فی الألفاظ العامّه التی لم تقیّد بقیود دالّه علی اختصاصها به، فلا إشکال فی جواز مسّها إن لم یرد الکاتب منها الذات المقدّسه .

وأمّا لو علم إرادتها منها، ففی الجواز إشکال، وإن کان الأظهر جوازه، لأنّ قصد الکاتب لا یوجب تعیین اللفظ فی خصوص المعنی المقصود، إذا کان بذاته ممّا یعمّ حرمه مسّه ولم یذکر الخصوصیّه معه، فمجرّد العلم بمراده منه لایوجب صدق حرمه مسّ اسمٍ من أسمائه، کما لایخفی .

ومن ذلک یظهر عدم حرمه مسّ حرف من حروف لفظه «اللّه» کالألف فقط علی فرض علمنا بکون المراد منه هو اللّه الاسم الجلاله بتمامه، لأنّه لا یصدق علیه أنّه مسّ اسم اللّه .

وکذلک یجوز مسّ بعض حروفه إذا خرقه ومزّقه، بما یوجب الخروج عن إطلاق مسّ اسم اللّه، کما لایخفی .

وأمّا لو جعل لفظ الجلاله وما بحکمه جزءاً لاسم بالترکیب الإضافی کعبداللّه علماً، فهل یجوز مسّه أم لا؟

فیه وجهان، بل قولان: من خروجه عن اسم اللّه، وصیرورته اسماً وعَلَماً

للشخص بواسطه الجزئيه، فيجوز كما هو مقتضى أصل البراءه لو شكّ فى حرمه مسّه، كما اختاره صاحب «الجواهر» قدس سره .

ومن أنّ الواضع وضعه اسماً للّه تعالى، فيشمله عموم النصّ والفتوى، بل هو مقتضى الاحتياط .

بل قد يؤيّد المنع أنّه لو سمّى شخصٌ باسم (اللّه)، فهل انّ خروجه عن حرمه المسّ مع كون اللفظ موضوعاً لاسم اللّه مشكلٌ جدّاً، فكذلك يكون فى الجزء أيضاً . فالقول بالمنع من جهه التعظيم، وشمول الإطلاقات، والاحتياط له، لا يخلو عن وجه .

ثمّ إنّ ظاهر عباره المصنّف وما شابهها فى التعابير، بل ظاهر الروايه ـ على ما قيل ـ حرمه مسّ شىء فيه اسم من أسماء اللّه، وإن لم يمسّ نفس النقش.

ولكن الالتزام بذلك مشكل، لوضوح أنّ مسّ أوراق القرآن وجلده وأطرافه من دون مسّ نفس الكتابه، لا يكون حراماً، كذلك يكون فى المقام. فيكون المراد من المسّ، الشىء الذى فيه اسمٌ من أسماء اللّه، وهو مسّ نفس المنقوش، كما عليه الفتوى، خصوصاً مع ملاحظه ما هو المتعارف فى الأزمنه السابقه، بل وكذا فى زماننا من ضرب الآيات أو اسم من أسماء اللّه، وكلمه التوحيد أو الشهادتين وهما كلمه لا إله إلاّ اللّه ومحمّد رسول اللّه، على الدراهم والدنانير وغيرهما من النقود الورقيه وغير الورقيه، فإنّ القول بحرمه مسّ أصل الورق أو النقد الفضى والذهبى من جهه اشتمال الجميع على اسم الجلاله لغير المتطهّر ـ الأعمّ من الأصغر والأكبر ـ يوجب العُسر والحرج، وكان اللازم من التنبيه بأزيد من ذلك، لشدّه الحاجه والابتلاء.

فيعلم من تمام ذلك، أنّ الممنوع مسّ نفس المنقوش عمداً فى غير حال الطهاره لا مطلقاً، واللّه العالم .

الفرع الثالث : هل الحرمه مختصّه بأسماء اللّه بحيث لا يشمل أسماء الأنبياء والأئمّه عليهم السلام أم لا؟

ما يحرم على الجنب / مسّ أسماء الأنبياء و الأئمّه عليهم السلام

ظاهر عباره المصنّف وغيره، بل وصريح بعض الأصحاب الاختصاص، تمسّكاً بالأصل السالم عن المعارض، لأنّ الدليل وارد لخصوص اسم من أسماء اللّه، فلا يشمل غيره .

ولكن كثيراً من الأصحاب مثل الشيخ فى «المبسوط» وصاحب «الغنيه» و«الوسيله» و«المهذّب» و«السرائر» و«الجامع» و«الإرشاد» و«الذكرى» و«الدروس» و«اللمعه» و«جامع المقاصد»، وحكاه فى «كشف اللثام» عن «المقنع»، و«جمل» الشيخ و«مصباحه» و«مختصره» و«الإصباح» و«أحكام» الراوندى و«التبصره» ، بل قد نسبه فى «جامع المقاصد» إلى الأكثر، وكبراء الأصحاب، بل وفى «الغنيه» الإجماع على عدم الاختصاص، وهذا هو الحجّه .

بل قد يؤيّد ذلك، تعارف نقش اسم الرسول صلى الله عليه و آله على الدراهم، فيشمله موثّقه عمّار حيث يكون النهى عن مسّ اسم اللّه، كنايةً عن النهى عنه وعن مصباحه وهو رسول اللّه صلى الله عليه و آله . فإذا ثبت ذلك فى مثل رسول اللّه صلى الله عليه و آله فيلحق غيره به من باب عدم القول بالفصل فى الجواز وعدمه .

مضافاً إلى إمكان التمسّك بآيه التعظيم، أو كلّما يفيد ذلك، كما أشار إليه صاحب «الحدائق»، حيث قال : «لم نعرف للقول بالحرمه مستند سوى التعظيم ، فالاحتياط الوجوبى يقتضى الحكم بوجوب الاجتناب عن المسّ فى أسمائهم، وأسماء الأئمّه عليهم السلام ، بل وهكذا اسم فاطمه الزهراء عليهاالسلام » .

فإذا عرفت الحرمه فى المسّ ولو احتياطاً، لا إشكال فى الحكم إذا كان الاسم معيّناً ومختصّاً لهم عليهم السلام ، ولو بواسطه احتفافه بما يوجب ذلك .

ویحرم الجلوس فی المساجد (۱).

وأمّا لو لم یکن مختصّاً، بل کان الاسم مشترکاً، ولم یحتف بما یوجب الاختصاص ، فهل یجوز المسّ حینئذٍ مطلقاً، أو یدور الحرمه مدار قصد الکاتب، أو قصد مَنْ وضعه، فإن کان بقصد التشرّف والتبرّک بالاسم فلا یجوز وإلّا فیجوز ؟

والذی یظهر من «الروضه»، ومال إلیه صاحب «الجواهر»، هو قصر الحکم بما هو المقصود للکاتب، وإلّا یجوز ولو قصد التشرّف بالاسم، خلافاً لصاحب «مصباح الهدی» حیث قطع بالجواز، لو لم یقصد التشرّف فی الوضع والکتابه .

ولکن الأحوط فیما إذا قصد الکاتب مع قصد التشرّف، هو الاحتیاط ، بل الأولی إلحاق صوره الأخیر إلیه أیضاً .

فإذا عرفت حکم الاسم مستقلاًّ، یظهر لک حکم الجزئیه ممّا سبق فی جزئیه اسم اللّه سبحانه إذ لا فرق بین الموردین فی کونه جزءاً أم لا ، فیکون حکم عبد المحمّد وعبد الحسین حکم اسمهما، کما لا یخفی .

ثمّ لا فرق فی حرمه مسّ الکتابه، بین أن تکون بمداد أو بحفر أو بتطریز أو بغیرها، إذ المدار عرفاً علی صدق اسم آیه القرآن، أو اسم اللّه، کیفما تحقّقتا من أیّ کاتب کان ولو بالریح ونحوها، وبأیّ شکل وجد ولو بالحفر .

فالاستشکال فی تحقّق المسّ علی مثل الحفر بعد مساعده العرف فی صدق إطلاق اسم المسّ علی مثل اللوح المنقوش فیه کذلک ، ممّا لا وجه له، کما هو واضح .

ما یحرم علی الجنب / مسّ کتابه القرآن و ما هو بحکمه

(۱) بل اللبث فیها مطلقاً، ولو من غیر جلوس، بل ولا استقرار حتّی یشمل المشی فی جوانب المساجد من غیر مکث، ما لم یصدق علیه المرور والاجتیاز، کما علیه الفتوی من «الخلاف» و«المنتهی» و«الإرشاد» و«الذکری»

و«الدروس»، وسائر كتبه، و«جامع المقاصد»، بل فى «المنتهى» وغيره: لا نعرف فيه خلافاً، وأطبق عليه الأصحاب إلاّ عن سلاّر.

ما يحرم على الجنب / اللبث فى المساجد

بـل يوافق ذلـك ما عن «الفقيه» و«المقنع» و«الهـدايه» و«المبسوط» و«الغنيه» و«الوسـيله» و«الجامع» و«المعتبر» و«النافع»، حيث عبّروا بحرمه الـدخول فيها إلاّ اجتيازاً، وهـذا هو المراد من اللبث والمكث الذى ورد فى تعبير بعض كالسـيّد فى «العروه»، لما قد صـرّح بعده بقوله: «بل الدخول فيها غير وجه المرور» .

فالدليل عليه يكون هو الإجماع الذى ادّعى عليه «الغنيه» والعلاّمه .

مضافاً إلى إمكان اسـتفاده ذلك من الآيه المفسّـِره بالأخبار الصـحيحه المستفيضه المعتضده بالفتوى، وهو قوله تعالى : «لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُبا إِلاَّ عَابِرِى سَبِيلٍ»(۱) .

بأن يكون المراد من النهى عن التقارب، هو قربه إلى مواضع الصلاه بالنسبه إلى الجنب، لمناسبته مع جهه «عابرى سبيل» .

واحتمال كون المراد هو النهى عن القرب بالصـلاه جُنباً إلاّ فى السفر، ـ حيث يجوز مع التيمّم أيضاً، كما نقل عن بعض متأخّرى المتأخّرين ـ ففى غـايه الوهن والضـعف، لوضوح عـدم اختصـاص ذلـك بالسـفر، إذ لاـ يجوز فى الحضـر إلاّ مع التيمّم، إذا لم يتمكّن من اسـتعمال الماء ، مع أنّ حكم التيمّم ورد ذكره فى ذيلها بقوله تعالى : «وَإِنْ كُنتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ»(۲) الآيه ، كما لايخفى .

مضافاً إلى مخالفه ذلك لتفسير أهل البيت عليهم السلام ، لأنّهم أدرى بما فى البيت ،

۱- سوره النساء : آيه ۴۳ .

۲- سوره النساء : آيه ۴۳ .

فکیف یمکن الـذهاب إلی الاجتهـاد فی مقابـل النصّ ؟! وإن شـئت الاطّلاع فلاحظ صـحیحه زراره ومحمّـد بن مسـلم، عن أبی جعفر علیه السـلام ، قالا : «قلنـا له : الحـائض والجنب یـدخلان المسـجد أم لا؟ قال : الحائض والجنب لا یـدخلان المسـجد إلاّ مجتازین، إنّ اللّه تبارک وتعالی یقول : «وَلاَ جُنُبا إِلاَّ عَابِرِی سَبِیلٍ حَتَّی تَغْتَسِلُوا»الحدیث(۱) ».

ورواه علی بن إبراهیم فی «تفسیره» مرسلاً. ومثله رواه العیّاشی فی تفسیره عن الباقر علیه السلام .

ومـا رواه فی «مجمع البیـان» عن أبی جعفر علیه السـلام : «فی قوله تعـالی : «وَلاَ جُنُبا إِلاَّ عَابِرِی سَبِیلٍ» إنّ معناه لا تقربوا مواضـع الصـلاه من المساجـد وأنتم جنب إلاّ مجتازین»(۲) . والتـوهّم بـأنّه لا یحرم علی السـکران القُرب إلی المساجـد من حیث کونها مساجد لا منه .

مدفوع، بأنّه قد یکون المراد من الصلاه نفسها بالنسبه إلی السکران، وإلی الجُنب مواضعها علی طریق الاستخدام أو غیره .

مع إمکان أن یقال: تحریم مقاربه السـکران إلی مواضع الصـلاه، کنایه لأجل شدّه المناسـبه فی الإسـلام بین الصلاه وإیقاعها فی المساجـد، کـأنّه فرض فی الآـیه أنّ الصـلاه لا تؤتی بها إلاّ فی المساجـد، فلأجل ذلک کان نهی السـکران عن التقرّب لمواضـع الصـلاه نهیاً عن نفس الصلاه، هکذا یکون الأمر فی الجنب أیضاً، حیث جعل التجویز فی الأوّل هو إدراکه وشعوره بقوله : «حَتَّی تَعْلَمُوا مَا

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱۰ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحدیث ۲۰ .

تَقُولُونَ» ، وفی الثانی هو الاغتسال .

هـذا فضـلًا عن أخبار عدیده دالّه علی ذلک. غیر الأخبار الوارده فی تفسـیر الآیه السابقه، مثل صـحیحه اُخری لمحمّد بن مسـلم، قـال : قـال أبـو جعفر علیه السـلام «فی حـدیث الجنب والحـائض» : «ویـدخلان المسـجد مجتـازین، ولاـ یقعـدان فیه ولاـ یقربـان المسجدین»(۱) .

حیث یـدلّ علی جواز الـدخول للاجتیاز دون غیره، فکان المجاز خصوص المرور، لا کون العبره بالنهی عن القعود، حتی یساعد مع جواز غیر القعود، والاجتیاز هو أن یمشی فی جوانب المساجد للمشاهده، من دون اجتیاز.

فعلیه یکون ذکر القعود المنهی عنـد بیـان أحـد مصـادیق غیر الاجتیـاز، فیساعـد الحـدیث مع فتوی الأصـحاب، حیث لم یجوّزوا للجنب الدخول فی المساجد إلّا علی نحو المرور فیها.

ومنهـا : روایه جمیـل، قـال : «سـألت أبا عبـداللّه علیه السـلام عن الجنب یجلس فی المساجـد؟ قال : لا ، ولکن یمرّ فیها کلّها إلّا المسجد الحرام ومسجد رسول اللّه صلی الله علیه و آله »(۲) .

ولفظ (کلّها) کان لبیان شـمول الحکم لجمیع المساجد، أی فی کلّ مسـجد غیر المسـجدین، لا لبیان استغراق مواضع کلّ مسجد حتّی یناسب مع المشی فی جوانب المسجد .

ومنها : روایه اُخری لجمیل بن درّاج، عنه علیه السلام ، قال : «للجنب أن یمشی فی

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱۷ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحدیث ۲ .

المساجد كلّها، ولا يجلس فيها، إلاّ المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه و آله »(۱) .

ومنها : روايه محمّد بن حمران، عن أبی عبداللّه عليه السلام ، قال : «سألته عن الجنب يجلس فی المسجد؟ قال : لا ، ولكن يمرّ فيه إلاّ المسجد الحرام ومسجد المدينه» الحديث(۲) .

ومنها : روايه أبی حمزه، قال : قال أبو جعفر عليه السلام فی حديثٍ : «ولا بأس أن تمرّ فی سائر المساجد، ولا يجلس فی شیء من المساجد»(۳) .

وروايه حسين بن زيد، فی حديث المناهی(۴) .

هذه جمله روايات تدلّ علی المطلوب، وهو تحريم الدخول فی المساجد إلاّ ـ للمرور والاجتياز ، فكيف يمكن الذهاب إلی الكراهه، كما عند سلاّر صاحب «المراسم»؟

ولعلّه كان لأجل توهّم ما ورد من لفظ الكراهه فی بعض الأخبار، مثل ما فی المرسل عن النبویّ صلى الله عليه و آله وسلم ، قال : «إنّ اللّه كره لی ست خصالٍ، وكرهتهنّ للأوصياء من ولدی، وأتباعهم من بعدی، وعدّ منها : إتيان المساجد جُنباً»(۵) .

وروايه حمّاد بن عمر، وأنس بن محمّد، عن أبيه، عن جعفر بن محمّد، عن آبائه عليهم السلام ، فی وصيّه النبیّ صلى الله عليه و آله لعلیّ : «إنّ اللّه كره لاُمّتی العبث فی الصلاه... إلی

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحديث ۴ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحديث ۵ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحديث ۶ .

۴- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحديث ۸ .

۵- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحديث ۹ .

أن قال : وإتيان المساجد جنباً»(۱) .

وروايه غياث بن إبراهيم، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام ، عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله إنّه قال : «إنّ اللّه كره ستّ خصال، وكرهتهنّ للأوصياء من بعدى، وعدّ منها إتيان المساجد جنباً»(۲) .

وروايه محمّد بن سليمان الديلمى، عن أبيه، عن أبى عبداللّه عليه السلام ، قال : «قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : ستّه كرهها اللّه لى فكرهتها للأئمّه من ذرّيتى، وليكرهها الأئمّه عليهم السلام لأتباعهم...

إلى أن قال : وإتيان المساجد جنباً»(۳) .

ولكن اُجيب عنه كما عن صاحب «الجواهر» و«الحدائق» وغيرهما: بأنّ المراد من الكراهه، الكراهه اللغويه التى تشمل الحرمه، كما يستعمل فى ذلك فى الأزمنه السابقه ولم يكن المقصود منها الكراهه الاصطلاحيه مراداً.

مع أنّه يمكن فى مقام الجمع بين هذه الأخبار مع الأخبار الكثيره الناهيه، الظاهره فى التحريم، من حمل أخبار الكراهه على كراهه مطلق الإتيان بالمساجد، بمعنى أنّ المرور والاجتياز فى المساجد أيضاً مكروهاً، فلا ينافى ذلك حرمه مصداق اللبث والمكث من الإتيان لأجل تلك الأخبار السابقه .

فالإتيان وإن كان جامعاً لكلا فرديه أو أزيد، إلاّ إنّه يقيّد فى حكمه بخصوص المرور والاجتياز .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحديث ۷ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحديث ۱۵ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحديث ۱۶ .

نعم ، قـد يستشـكل ذلک مع ملاحظه وجود نفی البأس فی صـحیحه محمّـد بن القاسم، قال : «سألت أبا الحسن علیه السـلام عن الجنب ینام فی المسجد؟

فقال : یتوضّأ ولا بأس أن ینام فی المسجد ویمرّ فیه»(۱) .

بـأن یقال : إنّ النهی الوارد فی تلک الأخبار ظاهر فی التحریم، وهـذه الروایه نصّ فی الجواز، لصـراحه نفی البأس فیه، فلابـدّ فی الجمع بین النصّ والظاهر من رفع الید عن الظاهر بالنصّ، فتحمل تلک الأخبار علی الکراهه.

بل قـد نسب فی «الجواهر» إلی الصدوق العمل بهذه الروایه ظاهراً، حیث أنّه قال ـ بعد أن ذکر أنّ الجنب والحائض لا یجوز أن یدخلا المسجد إلاّ مجتازین ـ : «ولا بأس أن یختضب الجنب ویجنب وهو مختضب ... إلی أن قال: وینام فی المسجد، ویمرّ فیه، ویجنب أوّل اللیله وینام... إلی آخره» . انتهی کما فی «المقنع» و«الفقیه» .

وإن کان ذلک غیر معلوم، حیث لم یذکر الوضوء، مع أنّه مذکور فی الروایه.

وکیف کان الاستدلال علی الکراهه بهذه الروایه کان من باب الجمع بین هذه وتلک الأخبار .

ولکن اُجیب عن هذه الروایه بأجوبه؛ أوّلاً :

بالحمل علی التقیه، لأجل موافقته لفتوی بعض العامّه، وقـد اختاره صاحب «الحدائق» حیث قال : «إنّه جیّد، فإنّه منقول عن أحمد بن حنبل حیث قال : إذا توضّأ الجنب جاز أن یقیم فی المسجد کیف شاء» .

بل فی «المغنی»(۲) لابن قدامه الحنبلی : إذا توضّأ الجنب له اللبث فی

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱۸ .

۲- المغنی: ۱ / ۱۴۶.

المسجد فی قول أصحابنا وإسحاق... إلی آخره.

وکذا فی «الوسائل» احتمل التقیه، کما فی «الجواهر».

لکنّه لاـ یخلو عن بُعد، لأنّ أکثر العامّه مخالفین لهذا ، کما أشار إلیه ابن قدامه فی «المغنی» بقوله : وأکثر أهل العلم لا یجوّز، للآیه والخبر .

فصدق التقیّه فی مثل ذلک مشکلٌ جدّاً.

وثانیاً : بأن یکون المراد من التوضّی فی الحدیث هو الاغتسال، کما احتمله صاحب «الوافی» . ففی الحدائق فظنّی بعده ، ولعلّه کذلک، لأنّه بعد الاغتسال یصیر طاهراً، فلا وجه لذکر جواز المرور بقوله : إن یمرّ فیه ، حیث أنّه یرشد إلی کون الشخص بعد الوضوء صاحب حدث، حیث یجوز له المرور دون اللبث والمکث والنوم، کما لایخفی .

وثالثاً : إمکان أن یقال ــ لولا مخالفته مع فتوی معظم الأصحاب، بل وظاهر الآیه والروایات ــ بالتخصیص فی مقام الجمع بینه وبین تلک الأدلّه، بحمل تلک المطلقات علی المنع من اللبث، وغیره فی غیر اللبث والمکث لأجل النوم علی تحصیل الوضوء، فینتج بأنّ الجواز یکون فی فردین :

أحدهما: المرور مع الجنابه .

والثانی: النوم مع الوضوء. وفی غیرهما یکون حراماً .

ولکن حیث أنّا نعتقد بأنّ إعراض الأصحاب عن الروایه موهنٌ، بل کلّما ازداد فی صحّه سندها ازداد فی ضعفها ووهنها، فإنّ الأصحاب مع ملاحظتهم لها إذا لم یعلموا بالخبر فإنّ ذلک دلیل علی وجود نقص ووهن فی الخبر، فعلی هذا لا تقاوم المعارضه مع تلک الأخبار حتّی یوجب حمل النهی فیها علی الکراهه .

فثبت ممّا ذکرنا، صحّه کلام الماتن قدس سره ، من حرمه المکث فی المسجد ــ غیر

المسـجدين ــ فلايجوز للجنب إلّا المرور والاجتياز ، بل لايجوز المرور الـذى يصدق عليه المشـى فى أطراف المسـجد، ولو من دون المكث، لأنّ ظاهر لفظ المرور والاجتياز عرفاً لا يصـدق إلّا على العبور الصادق على الـدخول من الباب والخروج من الباب الآـخر، ولأجـل ذلـك قـد نـاقش الفقهـاء فى أنّه هـل يعتبر فى المرور الجايز أن يكون المسـجد ذا بابين، حتى يـدخل من واحد ويخرج من الآخر، أو يصحّ ويجوز فى المسجد الذى له باب واحد، بأن يدخل فيه ويدور فى أطرافه ثمّ يخرج من نفس الباب أم لا؟

ولاـ يبعـد كـون الأـوّل صـحيحاً، وإن كـان الـوارد فى بعض الأخبـار عنـوان أن يمشـى فى المسـجد، حيث يتوهّم العموم، ولكنّه محمول على خصوص المشى الاجتيازى، بقرينه سائر الأخبار، كما عليه أكثر أهل الفتوى، بل وظاهر أكثر النصوص .

ثمّ إن قلنـا بـدلاله الأخبـار على عموم المنع، حتّى يشـمل المورد، فلاـ تجب ، وأمّـا لو لم نقل بـذلك، وشـككنا فيه ــ ولو لأجل تعارض الأخبار بعضـها مع بعض ــ وتردّدنا فى مثل الـدخول فى مسـجد له باب واحد، فهل القاعده عند الشكّ تقضـى المنع أو الجواز؟

ففى «الجواهر»: فيدخل المشكوك تحت العموم ، فتأمّل .

ولعـلّ وجه التأمّل من جهه عـدم تماميّه ما قاله، لوضوح أنّ المرجع هناك إلى الأصول العمليه، وهنا هو البراءه لا العمومات، لأنّ المقام كان من قبيل إجمال المخصّـِص الـذى يسـرى إجماله إلى عموم العام، فلايجوز التمسّك بعموم العام، لأنّ إجماله يوجب إجماله، والذى قرع سـمعك من الرجوع إلى عموم العام فى المخصّـِص المردّد بين الأقلّ والأكثر، كان فى المخصّـِص المنفصل الذى لا يسرى إجماله إلى العام، لا المتّصل الذى كان كذلك، كما لايخفى .

بقی هنا فرعان :

الفرع الأوّل : بعدما عرفت حرمه المکث فی المساجد للمجنب، فهل یلحق بها المشاهد المشرّفه والضرائح المقدّسه حتّی یکون المکث فیها حراماً، أو یکون أشدّ منها حیث یکون الدخول حراماً کالمسجدین، فضلاً عن المکث ، أو لا یکون حراماً بل یکره المکث والدخول؟

فیه وجوه وأقوال : الأظهر عندنا هو الأوسط، کما علیه بعض أصحاب التعالیق علی «العروه» مثل الاصطهباناتی والسیّد جمال الگلپایگانی ، خلافاً لصاحب «الجواهر» تبعاً عمّا نقل الشهید الأوّل فی «الذکری» عن المفید وابن الجنید، واستحسنه.

لکن نقل بعضٌ عن الشهید الثانی، ومال إلیه بعض المتأخّرین من أصحابنا، من الذهاب إلی القول الأوّل، کما هو ظاهر «العروه» وصریحها، وبعض آخر من أهل الحواشی .

وإن کان الظاهر من کلام المحقّق الهمدانی وصاحب «مصباح الهدی» المیل إلی الکراهه، وإن احتاط خصوصاً الأوّل منهما، وقال : والاحتیاط لا ینبغی ترکه .

والذی یمکن أن یستدلّ علی المختار اُمور ــ وإن لم یمکن اعتبار کلّ واحد منها دلیلاً مستقلاًّ، لکن یمکن ذلک فی المجموع، بل فی بعض منها لا یخلو عن الدلاله علی الحرمه ــ وهی:

منها: ما استدلّ به علی وجوب التعظیم المنافی له دخول الجنب، بل فی «الحدائق» الاستدلال بقوله تعالی: «وَمَنْ یُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللّه ِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوبِ»(۱) .

۱- سوره الحجّ : آیه ۳۲ .

وقد عرفت فی بحث المسجد عدم دلاله الآیه علی ذلک، إذ الحرام عباره عن التوهین والتهتّک، وکون مطلق التعظیم من الواجبات غیر معلوم .

نعم هو من مکارم الأخلاق عند المؤمن، ولا إشکال فی حسنه ، نعم إن صدق علی هذا الدخول عنوان التهتّک، فلا إشکال حینئذٍ فی حرمته، ولکن لابدّ من إثبات ذلک من دلیل آخر.

ما یحرم علی الجنب / اللبث فی المشاهد المشرّفه

ومنها : الاستدلال بفحوی الحکم فی المسجد، بناءً علی ما یستفاد من النصوص من أنّ ملاک حرمه المسجد هو اشتماله علی مدفن معصوم من نبیّ أو وصیّ، کما قیل: السرّ فی فضل صلاه المسجد قبر لمعصوم به متشهّد.

هذا کما ذکره فی «مصباح الهدی» .

فقد یمکن أن یُجاب عنه: بأنّ حکم حرمه الدخول فی المسجد معلّق علی عنوان المسجدیه، لا علی شرافه المکان، فلا وجه للتعدّی عنه إلی غیره، ما لم یقم علیه دلیل، ومجرّد أفضلیه المشهد عن المسجد لا یوجب انسحاب حکم المسجد علیه، فضلاً عن أن یکون أولی .

ولکن هذا لا یکون جواباً له، لأنّه یدّعی کون حرمه المسجد لأجل کونه مدفن المعصوم، فلابدّ کون المدفن الظاهر أولی من المدفن غیر الظاهر .

والأولی أن یناقش فی أصل الدعوی والقول بأنّه علی فرض ثبوت ذلک، یکون المدفن عادهً فی جزء معیّن وقطعه معیّنه، مع أنّ المسجد ربّما یکون فی محیط أعظم مشتملاً علی غرف متعدّده، فلعلّ وجه هذه الأخبار بیان أصل شرافه المکان لذاته بحیث صار مسجداً، فیدور الحکم مدار ذلک، حتّی یستفاد منه الأولویّه.

ومنها : استفاده ذلک من جمله من الأخبار الوارده من المنع عن دخول الجنب

فی بیوتهم علیهم السلام حال حیاتهم، مع ما ثبت من أنّ حرمتهم میّتاً کحرمتهم حیّاً، فلا بأس بذکر الأخبار الوارده فی ذلک مثل: روایه بکر بن محمّد، قال : «خرجنا من المدینه نرید منزل أبی عبداللّه علیه السلام ، فلحقنا أبو بصیر خارجاً من زقاق وهو جنبٌ ونحن لا نعلم، حتّی دخلنا علی أبی عبداللّه علیه السلام ، قال : فرفع رأسه إلی أبی بصیر، فقال : یا أبا محمّد أما تعلم أنّه لا ینبغی لجنب أن یدخل بیوت الأنبیاء؟ قال : فرجع أبو بصیر ودخلنا»(۱) .

وخبر عبداللّه بن جعفر الحمیری، فی «قرب الاسناد» عن أحمد بن إسحاق، عن بکر بن محمّد الأزدی مثله .

وروایه اُخری للمفید فی «الإرشاد»، عن أبی بصیر، قال : «دخلت المدینه وکانت معی جویریه لی فأصبت منها، ثمّ خرجت إلی الحمّام، فلقیت أصحابنا الشیعه وهم متوجّهون إلی أبی عبداللّه علیه السلام ، فخفت (فخشیت) أن یسبقونی ویفوتنی الدخول إلیه، فمشیت معهم حتّی دخلنا الدار، فلمّا مثلت بین یدی أبی عبداللّه علیه السلام نظر إلیّ ثمّ قال : یا أبا بصیر! أما علمت أنّ بیوت الأنبیاء وأولاد الأنبیاء لا یدخلها الجنب؟ فاستحییتُ فقلت له : یابن رسول اللّه إنّی لقیتُ أصحابنا فخشیتُ أن یفوتنی الدخول معهم، ولن أعود إلی مثلها، وخرجت»(۲) .

وروایه ثالثه لأبی بصیر علی حسب نقل الکشّی فی کتاب «رجال الکشی»، بإسناده عن رجل، عن بکیر، قال : «لقیت أبا بصیر المرادی فقال : أین ترید؟ قلت : أرید مولاک ، قال : إذاً أتبعک ، فمضی فدخلنا علیه وأحدّ النظر إلیه، وقال :

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۲ .

هکذا تدخل بیوت الأنبیاء وأنت جنب؟ فقال : أعوذ باللّه من غضب اللّه وغضبک، وقال : أستغفر اللّه ولا أعود»(۱) .

وروی ذلک أبو عبداللّه البرقی عن بکیر . فهذه الروایات الثلاث مشتمله علی النهی عن الدخول فی بیوت الأنبیاء بل وأولادهم .

ولا إشکال فی دلالتها، إلّا ما یتخیّل دلالتها علی الکراهه لاشتمال لفظ: «لا ینبغی» فی روایته الاُولی .

مضافاً إلی عدم ظهور هذه الکلمه فی جمیع الموارد فی الکراهه، إذ ربما یستعمل فی الاستناد إلی عمل الإنسان وشأنه، بصوره النهی التحریمی، نظیر استعمال کلمه أولی فی الوجوب فی آیه أولوا الأرحام دون الندب.

ولکن لو سلّمنا ظهورها فی الکراهه، وقلنا یصحّ لکن فیما إذا لم تدلّ القرینه علی خلافه، کما فی المقام، لما ورد فی الروایه الثانیه والثالثه ما یدلّ علی الحرمه، فتوجب صرفه عمّا هو علیه، بل وفی غیر هذه الروایات کما سنشیر إلیه، إذ من الواضح أنّه لو کان ذلک أمراً مکروهاً لما واجهه الإمام علیه السلام بهذه الشدّه حتّی یقول أبو بصیر : قد استحییت، أو یقول فی جوابه بعد أن نظر إلیه شزراً : أعوذ باللّه من غضب اللّه وغضبک، حیث لا تناسب هذه الاُمور مع الکراهه .

نعم هنا فی روایه رابعه عن أبی بصیر، حسبما نقلها علی بن عیسی فی «کشف الغمّه» نقلاً من کتاب «الدلائل» لعبد اللّه بن جعفر الحمیری ما یشمل الإشکال، وهو عن أبی بصیر، قال : «دخلت علی أبی عبداللّه علیه السلام وأنا أرید أن یعطینی من دلائل الإمامه مثل ما أعطانی أبو جعفر علیه السلام ، فلمّا دخلت وکنت جنباً، فقال : یا أبا

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۵ .

محمّد ما کان ذلک فیما کنت فیه شغل تدخل علیّ وأنت جنب؟ فقلت : ما عملته إلّا عمداً . قال : أولم تؤمن؟ قلت : بلی ولکن لیطمئن قلبی . وقال : یا أبا محمّد قم فاغتسل ، فقمت واغتسلت وصرت إلی مجلسی وقلت عند ذلک : إنّه إمام»(۱) .

ورواها سعید بن هبه اللّه الراوندی، فی «الخرائج والجرائح» عن أبی بصیر نحوه .

وجه الإشکال: هو ما أجاد فی بیانه المحقّق الهمدانی حیث یقول : «إنّ الذی یساعده الاعتبار، ویؤیّده ألفاظ الروایات، أنّ هذا الفعل لم یصدر من أبی بصیر إلّا مرّه أو مرّتین؛ مرّه للاختبار، واُخری مخافه فوت الدخول ... إلی أن قال : وعلی تقدیر صدور الفعل منه مراراً، فهو من أقوی الشواهد علی الکراهه، إذ لو فهم من النهی فی الواقعه التی صدرت منه للاختبار، کونه عالماً بمرجوحیّه الفعل، وإنّما صدر منه عمداً تحصیلاً لاطمئنان القلب الذی لا یحصل إلّا بالمشاهده ، فلو علم حرمه الدخول فی البیت لاختبره بشیء آخر ممّا یجوز له ارتکابه، ولأمره الإمام علیه السلام بالتوبه کما أمره بالغسل، فتأمّل» انتهی محلّ الحاجه(۲) .

ولکن یمکن أن یجاب عنه : بأنّ ظاهر الروایات تعدّد صدور الفعل منه، لکن لا ینافی ذلک مع الحرمه، لاحتمال کون الاختبار کان فی المرّه الاُولی، حیث أنّه لیس فیه إشاره إلی کون حضور الجنب عند الإمام علیه السلام حراماً، بل المستفاد منه هو إخباره الإمام بالجنابه، وأمره بإتیان الغسل، حیث یجامع مع ظنّه بالمرجوحیّه، ولا یظهر منه الحرمه ، فلعلّه حیث لم یتوجّه الحرمه فعل ثانیاً، ففهّمه الإمام حینئذٍ حرمه ذلک، ولعلّه لذلک حدّ النظر إلیه، وعلّله بأنّ الجنب لا

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۳ .

۲- مصباح الفقیه ج۳ ص۳۱۶ .

يدخل بيوت الأنبياء وأولاد الأنبياء .

فالإشكال بأنّه لو علم الحرمه لاختبره بشىء آخر، غير وارد، لما قد عرفت من عدم التنافى بين الحرمه وعدم علمه، كما لايخفى .

كما قـد يؤيّـد الحرمه ما ورد عن الراونـدى فى «الخرائـج والجرائـح» عن جابر الجعفى، عن زين العابدين عليه السـلام ، إنّه قال : «أقبل أعرابى إلى المدينه ، فلمّا صار قرب المدينه خضخض(١) ودخل على الحسين عليه السلام وهو جنبٌ، فقال له : يا أعرابى! أمـا تسـتحى تـدخل إلى إمامك وأنت جنب ، أنتم معاشـر العرب إذا خلوتم خضخضـتم؟ فقال الأعرابى : قـد بلغت حاجتى فيما جئت له، فخرج من عنده فاغتسل ورجع إليه، فسأله عمّا كان فى قلبه»(٢) .

فإنّ قوله : «أما تستحى» لا يناسب مع الكراهه.

ولاـ يـأتى هنا ما أجاب المحقّق الهمـدانى فى ردّ دلاله الغضب على الحرمه، فإنّه لا ينبغى صـدور مثل هـذه الكراهه عن مثل أبى بصير بحسب شأنه ، لوضوح أنّ الأعرابى لم يكن مثله.

فيظهر منه أنّ نفس العمل كان مبغوضاً للشارع، فيدلّ على الحرمه من أىّ شخص صدر، كما هو واضح .

ثمّ فى «المصباح» للهمـدانى: إنّه بعـد التسـليم بالـدلاله على الحرمه، فيدلّ مطلقاً ، فبعد تحقّق النسـبه يكون الدخول حراماً، سواء كان فى حياتهم أو بعد مماتهم، فلايحتاج الاستدلال إلى المقدّمه الخارجيه من أنّ حرمتهم بعد مماتهم

١- أى استمنى بيده كما فى القاموس.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الجنابه، الحديث ٢۴ .

كحرمه أحيائهم .

ولكنّك خبير بأنّ التخطّى عن بيوتهم إلى قبورهم ــ مع أنّه لا يصدق عليها البيت عرفاً ــ قياسٌ ، لا نقول به .

لا يخلو عن نقاش، لوضوح أنّه قد يتوهّم ــ لولا هذه المقدّمه ــ بكون وجه الحرمه هو الدخول فى بيوتهم للحضور عندهم عليهم السلام حيّاً، لا لمطلق البيت، ولو لم يكونوا موجودين فيها.

فبعد ضميمه هذه المقدّمه المستفاده ممّا ورد فى زيارتهم من القول: «أنّى أعتقد حرمه هذا المشهد الشريف فى غيبته، كما أعتقدها فى حضرته»، يفهم ثبوت الملازمه بين حرمه حضور الجُنب عندهم حيّاً، وحرمه الحضور عندهم ميّتاً، فلا خصوصيه حينئذٍ لذات البيت، بل الملاك صدق الحضور عندهم، سواء صدق عليه البيت أو المشهد ، فتسريه الحكم إلى المشاهد لا يكون قياساً كما استشكله ، واللّه العالم .

الحاصل: ثبت من جميع ما بيّناه كفايه دلاله الأخبار على الحرمه، وعدم ما يوجب رفع اليد عنها وحملها على الكراهه.

بل التأمّل فى الأخبار ــ لاسيما فى قضيه أبى بصير ــ كون المنع لمجرّد الدخول، حتّى يكون حكم مشاهدهم كالمسجدين، حتّى يكون الدخول لمجرّد المرور حراماً، فضلاً عن المكث، كما قد استظهر واستقرب ذلك صاحب الحدائق قدس سره ، بقوله : «وظاهر الأخبار المذكوره تحريم مجرّد الدخول، وإن كان لامع اللبث . إلّا أن يقال : إنّ إنكاره۷ على أبى بصير، لعلمه بإرادته اللبث والأوّل أقرب»(۱) .

۱- الحدائق الناضره: ج۳ / ص۵۴ .

كما اعترف بذلك صاحب «الجواهر» قدس سره حيث، قال : «بل قد يظهر من ملاحظتها المنع من الدخول فضلاً عن المكث»(۱)
.

بل هـذا هو الأحوط عندنا، وأمّا السيره المستمرّه ــ التى قد تمسّك بعض بها ــ كانت متّخذه عن لسان هذه الأخبار، من تجنّب المتورّعين ــ بل غيرهم ــ عن الـدخول إلى مشاهدهم، فلا نحتاج إليها حتّى يستشكل فيها بما فى «مصباح الهدى» بأنّها لا تدلّ على الحرمه، لأنّا نشاهد سيرتهم بعدم الدخول فى مشاهدهم بغير وضوء حتّى لمثل دخول حرم السيّد الكريم عبد العظيم (رض) معتذراً بأنّه لا يكون على الوضوء، مع أنّه لا إشكال فى دخول مشاهدهم بلا وضوء قطعاً .

لما قد عرفت من دلاله الأخبار بذلك ، فالسيره المتّخذه هنا تكون مع الدليل، وتكون حجّه وهو المطلوب .

هذا كلّه فى حكم دخول الجنب فى داخل المشاهد والحرم والضرائح المقدّسه.

بـل قـد يسـتظهر من كلام المحقّق الهمـدانى، أنّ قبول حرمه الـدخول فى المشاهـد المشـرّفه يعـدّ أهون من الالـتزام بالحرمه فى الـدخول إلى بيوتهم حـال حيـاتهم، لأنّ المشاهـد من المشاعر العظام التى تشـدّ الرحال إليها للتشـرّف بها، فلا يبعـد دعوى كون دخول الجنب والحائض هتكاً لحرمتها عند المتشرّعه، وإن كان فى إطلاقها نظر .

قلنـا : لعـلّ وجه هـذا التوهّم، كـان لأجـل الشـىء الـذى ذكره صـاحب «مصبـاح الفقيه» فيمـا قبـل ذلـك، وهو قوله فى بيان وجه الإشكال فى الذهاب إلى الحرمه .

۱- الجواهر: ج۳ / ص۵۲ .

«من إمكـان دعـوى القطع، بـأنّه لم يزل يـبيت الجنب والحـائض من أهـل بيتهم ومواليهم الواردين عليهم فى بيوتهم، ولم يكونوا يكلّفونهم بـالخروج، أو المبـادره إلى الغسـل أو الـتيمّم، كيف ولو كـان الأـمر كـذلك لشـاع الحكم بين مواليهم، وصـار لأـجل معروفيّته من زمن النبىّ صـلى الله عليه و آله إلى عصر الصادقين من ضروريات الدِّين، فكيف يختفى عن مثل أبى بصير الذى لم يزل يتردّد إلى بيتهم؟» انتهى محلّ الحاجه(۱) .

ولكنّك إذا تأمّلت، تفهم عـدم ورود هذا الإشـكال، لأنّه ربما يكون ويسـتلزم الالتزام بذلك لأهل البيت ومواليهم عُسـراً وحرجاً شديـدين ، خـاصّه النسـاء التى عادةً ما تعرض لهنّ الحيض خلال الشـهر فالأمر بخروجهنّ من البيت لا يمكن تصوّره فى حقّهنّ، والاـلتزام به ليس إلاّـ الاـلتزام بأمر غير ممكن عادةً، كما لايخفى، بخلاف مثل ما نحن بصـدده حيث لايلزم شـيئاً من ذلك، وإلاّ لأمكن القول بالجواز فى مثله هنا أيضاً .

مع أنّه ممكن الـدعوى باختصاص هذا الحكم لمن كان وارداً عليهم عليهم السـلام ، لا لمن كان فى بيتهم، فلا يردّ النقض بمثله، كما لا يخفى ، واللّه العالم .

ثمّ جاء فى «الجواهر»: «هل يلحق بالجنب، الحائض والنفساء؟ إشـكالٌ، ولعلّ التعظيم واشـتمالها على ما فى المسـجد يؤيّـد الأوّل، سيّما مع اشتراك الحائض مع الجنب فى كثير من الأحكام.

ويحتمـل العـدم، لحرمه القيـاس، بل لعلّه مع الفارق، بل قيل إنّ الظاهر أنّ الحائض والنفساء ربّما كنّ يـدخلن بيوتهم للسؤال عن المشكلات التى ترد عليهنّ واللّه أعلم» انتهى .

۱- مصباح الفقيه: ج۳ ص۳۱۶ .

والظاهر أنّ الإشكال غير وارد، لأنّ العلّه من حرمه الدخول أو المكث من الجنب، ليس إلاّ لأجل الاحترام، وهذا المعنى جارٍ فيهما، ولأجل ذلك قد قلنا بالاحتياط وجوباً فى الحائض والنفساء، حتّى بالاجتياز، فضلاً عن المكث واللبث، كما لايخفى .

وما ذكره أخيراً من الإشكال غير وارد، لإمكان القول بالاستثناء، لاحتياجهم من السؤال عن ذلك المسائل الشرعيّه، فضلاً عن الاستثناء بالنسبه إلى أهل منزلهم عليهم السلام ومواليهم، فلايكون ذلك نقضاً للحكم .

الفرع الثانى: فى بيان حكم الرواق هل هو ملحق بالضرائح المقدّسه حتّى يكون كالمسجدين، فيكون المرور والاجتياز أيضاً حراماً ، أو يكون مثل حكم المساجد، بأن يكون المكث حراماً لا الدخول للمرور أو لا يكون ملحقاً بشىء منهما ؟

ففى «الجواهر»: «هل يقتصر فى الحكم حينئذٍ على نفس الروضه المقدّسه، أو يلحق بها الرواق ونحوه؟ وجهان: أقواهما الأوّل».

والدليل على قوله أنّه ذهب إلى كون الضرائح كالمساجد، فينتج تجويز الدخول إلى الرواق، حتّى مع المكث .

ولكن الأظهر المقتضى للحكم بالاحتياط، كونها كالمساجد، فى جواز الدخول فيها للاجتياز ، كما أنّ الأحوط فى الضرائح كونها كالمسجدين ، بلا فرق بين الجنب والحائض .

ولعلّ وجهه هو الإشكال فى صدق الحضور بمجرّد الدخول فى الرواق مع المرور والاجتياز، إن اُريد منه الحضور، فيما يصدق عليه كونه داخلاً فى المشاهد.

ومن كون المشهد حقيقه لا يصدق إلاّ على ما كان فيه الروضه المقدّسه، وكان الحضور فيه مشمولاً للدليل، أمّا مثل الرواق فإنّ فيه تردّد .

ووضع شیء فیها (۱).

فالأحوط اختیار حدّ الأوسط من جواز المرور، دون المکث، کما علیه بعض أصحاب الفتوی .

(۱) وقـد صـرّح بالحرمه جمعٌ کثیر من الأصـحاب، مثل ما ورد فی «الفقیه» و«المبسوط» و«الجمل» و«العقود» و«الغنیه» و«الوسـیله» و«المهـذّب» و«السـرائر» و«الجـامع» و«المعتبر» و«النـافع» و«المنتهی» و«الإرشـاد» و«القواعـد» و«المختلف» و«الـذکری» و«الـدروس» و«اللمعه» و«الروضه» و«العروه» و«الحدائق» و«الجواهر» و«مصباح الفقیه» و«مصباح الهدی».

وأصحاب التعلیق علی «العروه» کلّهم، بل عن «الغنیه» نقلُ الإجماع علیه، بل عن «المنتهی»: أنّه مذهب علماء الإسلام.

ما یحرم علی الجنب / وضع شیء فی المسجد و الأخذ عنه

عدا سلّار فی «المراسم» حیث ذهب إلی إنّه یندب أن لا یضع .

ولا إشکال فی ضعفه لمخالفته مع الإجماع، بل مع الأخبار التی ستذکر .

بل ظاهر الأصـحاب وإجماعهم علی جواز الأخذ من المساجد، حیث قال العلاّمه فی «المنتهی» : إنّه مذهب علماء الإسلام المفید ــ کما فی سابقه ــ موافقه ذلک لفتوی علماء الفریقین، حیث لا یطلق بهذا إلاّ فیه، کما لایخفی .

فالـدلیل علی حرمه الوضع للجنب، وجواز الأخـذ ــ مضافاً إلی الإجمـاع ــ هو الأخبـار الوارده فیهمـا مثل: صـحیحه عبـداللّه بن سنـان، قـال : «سـألت أبـا عبـداللّه علیه السـلام عن الجنب والحـائض یتناولان من المسـجد المتاع یکون فیه؟ «قال : نعم ولکن لا یضعفان فی المسجد شیئاً»(۱) .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۷ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱ .

فإنّ التناول والأخذ من المسجد، يكون على نحوين:

تارةً : أن يكون منوطاً بالدخول فيه، بحيث لا يمكن إلاّ بالدخول فيه .

واُخرى : ما لا يكون كذلك، بل يتحقّق بكليهما.

فهل الجواز مختصّ بالأوّل أو يعمّ الثانى أيضاً ؟

والذى يظهر من صاحب «الجواهر» من قوله : «إذ من المعلوم أنّ المراد أنّ الدخول إليه للأخذ منه»، ويشعر به حيث قال قبله : «بل المراد حرمه الدخول للوضع»، كما يشعر به ذكره فى مقابله جواز الأخذ منها، هو الأوّل .

بل قد صرّح بذلك الشيخ الآملى فى «المصباح» حيث قال : «فيقال: بأنّ الدخول للأخذ، حيث يكون مضطرّاً إليه فيجوز ، والدخول للوضع حيث لا اضطرار إليه فباق على حرمته ».

والحال أنّ الأخذ منه جائز مطلقاً، سواء توقّف الأخذ على الدخول أم لا ، وكون الغالب متوقّفاً عليه، لا يوجب التقييد فى الروايه ، كما أنّ الدخول فى المسجد للمرور ــ غير المسجدين ــ جائزٌ مطلقاً، سواء أخذ منه شيئاً أم لا ، فمثل هذا الإطلاق يجرى فى مقابله من الحرمه فى الوضع، أى لا ـ يضعان فيه مطلقاً، سواء توقّف الوضع على الدخول أم لا ، فلا وجه لانحصار حكم الحرمه بالوضع الذى يتوقّف على الدخول، فهذه الروايه قابله للاستدلال لكلا طرفى الحكم، كما لايخفى .

وروايه صحيحه زراره، ومحمّد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال: «الحائض والجنب لا ـ يدخلان المسجد إلاّ مجتازين... إلى أن قال : ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئاً . قال زراره : قلت له : فما بالهما يأخذان منه ولا يضعان فيه؟ قال : لأنّهما لا يقدران على أخذ ما فيه إلاّ منه، ويقدران على وضع ما بيدهما فى

غیره» الحدیث(۱) .

فإنّ صـدر هـذه الروایه دال علی کون الدخول بصوره الاجتیاز جائز، سواء أخذ منه شـیئاً أم لا ، فإذا کان الدخول بلا أخذ شـیء للمرور جـائزاً ، فکیف یمکن القول بحرمه الأخـذ منه، لو لم یتوقّف علی الـدخول، فأخـذ الشـیء من المسـجد مطلقاً ـ أی سواء کان موقوفاً علی الـدخول أم لا ـ جائزاً لما عرفت من دلاله صـحیحه عبداللّه بن سـنان، بل وصدر روایه زراره ومحمّد بن مسـلم علیه .

فحینئذٍ کان لازم هذا التقابل هو حرمه الوضع فی المسجد مطلقاً کالأخذ، لا حرمه خصوص الوضع المتوقّف علی الدخول .

نعم بقی هنا شـیء، وهو ذکر التعلیل فی ذیل حدیث زراره، حیث جعل العلّه فی الافتراق، لزوم التوقّف فی الدخول حین الوضـع دون الأخـذ ، فیـدور الأـمر بین رفع الیـد عن التعلیـل والأخـذ بالإطلاـق ، وهـذا مـا ذهـب إلیه الشـهید فی «المسالـک» وصـاحب «المدارک» و«المستند» للنراقی و«العروه» وبعض أهل التعلیق علی «العروه».

أو الأخذ بالتعلیل والتقیید بذلک فی الإطلاق، فیثبت قول صاحب «الجواهر» ومن تبعه من الفقهاء، بأن یکون الوضع الذی یستلزم التوقّف حراماً لا مطلقاً، فلا یحرم الوضع من الخارج، ولا فی حال العبور أو المکث الجائز بالاضطرار .

والظاهر کون الأوّل أقوی، لإمکان أن یکون ذکر التعلیل بلحاظ الغالب فی الخارج، حیث لا یتحقّق الوضع نوعاً إلّا بعد الدخول، نظیر قید الحجر فی الربائب فی الآیه .

فحینئذٍ لا یکون لمثل هذا التعلیل مفهوماً موجباً لتقیید الإطلاق .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۷ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱.

مضافاً إلى أنّ الدخول للاجتياز إذا كان جائزاً ، فكيف يحرم مثل ذلك إذا كان موقوفاً عليه الوضع أيضاً، فلابدّ أن يكون الحرمه حينئـذٍ لأجل حرمه نفس الوضع مطلقاً، أى إذا كان هو حراماً فيكون الدخول لأجله حراماً أيضاً ، كما أنّ الوضع فيه لولا الدخول كان حراماً، مع أنّ إباحه الأخـذ وجوازه إذا كان لأجل توقّفه على الـدخول، وكان إباحه الدخول لأجل كونه موقوفاً عليه للأخذ، فيلزم حينئـذٍ القول بحرمه الـدخول فى غير صوره الأخـذ ولو اجتيـازاً أو مروراً، مع أنّه لا إشـكال فى جوازه، سواء أخـذ شـيئاً من المسجد مع الدخول أم لا .

وأمّـا الإشـكال بـأنّه لو كـان الوضع ـ حتّى غير المتوقّف على الـدخول ـ حرامـاً، لزم كون بيـان العلّه أمراً تبعيـدياً، وهو خلاـف للظاهر فإنّ الارتكاز يفيد كون التعليل أمراً واقعياً لا تعبّدياً.

فغير وارد، لمـا قـد عرفت من إمكان كون التعليل لأمر غالبى، حيث لا يتحقّق الأخـذ إلاّ بالـدخول غالباً، بخلاف الوضع ، فحينئذٍ يمكن كون الوضع مطلقاً حراماً، وإن كانت الحكمه هو التفاوت بينه وبين الأخذ بذلك، كما لايخفى .

وقـد أورد المحقّقان الهمدانى والآملى روايه على بن إبراهيم فى «تفسـيره» مؤيّداً لمختارهما من جواز الوضع فى المسـجد إذا لم يكن متوقّفاً على الـدخول، مرسـلاً عن الصادق عليه السـلام ، إلاّ إنّه قال : «يضـعان فيه الشـىء ولا يأخذان منه ، فقلت : ما بالهما يضـعان فيه ولاـ يأخـذان منه؟ فقـال : لأنّهمـا يقـدران على وضع الشـىء فيه من غير دخول، ولاـ يقـدران على أخـذ مـا فيه حتّى يدخلا»(۱) .

بأن يكون المراد من جواز الوضع صوره غير الدخول، وأن يكون النهى من

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۷ من أبواب الجنابه، الحديث ۳ .

الأخذ الذى يستلزم التوقّف محمولاً على الكراهه، جمعاً مع الخبرين السابقين، حيث قد أجاز الأخذ مع الدخول .

هذا، ولكن يرد عليها، أنّ التعليل المذكور فى روايتى زراره وعلى بن إبراهيم يعدّ تعليلاً واحداً، ولكن للحكمين المتناقضين من الحرمه وعدمه، وهو أمرٌ لا ـ يمكن تعقّله. فمجرّد حمل النهى على الكراهه، لا يوجب رفع هذا الإشكال، فلا سبيل لنا إلاّ بترك إحداهما، ولا ترديد فى كون رفع اليد عن المرسل، أهون من رفع اليد عن الصحيحتين، خصوصاً مع عدم وجود هذا التعليل فى إحداهما، كما لا يخفى .

ولعلّه لذلك لم يستشهد بهذه الروايه صاحب «الجواهر» وغيره .

فالحقّ حينئذٍ يكون مع غير ابن فهد، والمحقّق فى «المعتبر» والعلاّمه فى بعض كتبه، خلافاً للشهيد فى «المسالك» وغيرهم بكون الوضع حراماً، سواء دخل لأجل خصوص الوضع أو للاجتياز، ثمّ وضع، أو دخل للأخذ ثمّ وضع، أو كان الدخول مضطرّاً إليه ووضع فيه ، فالوضع فى جميع هذه الصور يعدّ حراماً.

نعم إن اضطرّ إلى الوضع، ولو لم يضطرّ إلى الدخول، لم يكن الوضع حينئذٍ حراماً، كما لايخفى .

ثمّ قال صاحب «الجواهر»: «أنّ ظاهر النصّ والفتوى أنّه يجوز له ذلك (أى الأخذ) وإن استلزم لبثاً طويلاً، وما عساه يظهر من بعضهم أنّ المراد بجواز الأخذ من حيث كونه أخذاً فى مقابله الوضع، وإلاّ فلا يحلّ لأجله ما كان محرماً سابقاً، كاللبث فيما عدا المسجدين، والجواز فيهما ، بل هما باقيان على حرمتهما، وإن حلّ الأخذ ، مخالف لظاهر النصّ والفتوى فتأمّل» ، انتهى كلامه رفع مقامه ».

ووافقه المحقّق الهمدانى فى «المصباح»، والمحقّق الآملى فى كتابه، خلافاً لصاحب «الحدائق» حيث صرّح بقوله : «إذ إباحه التناول مقيّده بما إذا لم يكن

لبثاً، كما هو الظاهر فتوىً ودليلاً ... إلى آخره» .

ولا يخفى عليك أنّ اللبث فى الأخذ:

ما يحرم على الجنب / أخذ شيء عن المسجد و الأخذ عنه

تارةً: يلاحظ بما يستلزمه عادةً من جهه مقدّماته العاديه، من دون لبث طويل خارج عن المتعارف، فهو ممّا لا يمكن انفكاكه عن جواز الأخذ، فلابدّ من القول بجواز الأخذ حتّى مع المكث .

واُخرى: يلاحظ بأكثر ما هو المتعارف، كالجلوس أو المكث الطويل ، فالقول بدخول مثل ذلك فى إطلاق النصّ والفتوى ممّا لا يخلو عن تأمّل،لانصراف الإطلاق عن مثله .

كما أنّ ظاهر إطلاق النصّ فى الرخصه للأخذ، شموله حتّى لما لو استلزم الأخذ من الدخول والخروج من باب واحد، بخلاف تجويز الدخول للمرور، حيث قد عرفت ظهوره فى المسجد الذى له بابان، فلازم ذلك كون جواز الدخول فى المسجد له فردان: أحدهما: للاجتياز لخصوص ما له بابان.

والآخر: للأخذ للأعمّ منه، حتّى يشمل ما له باب واحد .

ثمّ إنّ حكم جواز الأخذ هل يعمّ ويشمل المسجدين اللّذين سيأتى بحثهما، أو مختصّ بغيرهما؟

قيل : فيه وجهان من إطلاق الروايتين، فيعمّ لهما.

ومن كون سوقهما لبيان حكم سائر المساجد ــ كما يدلّ عليه روايه جميل، حيث قد استثنى المسجدين منه ، وهذا هو الأظهر عندنا للانصراف عنهما، لاشتمالهما على أحكام مختصّه بهما ــ فلا يبعد عدم شمول جواز الأخذ لهما ، مضافاً إلى كونه موافقاً للاحتياط، من جهه الشكّ فى التخصيص، فالأصل عدمه .

ثمّ الظاهر من إطلاق جواز الدخول للأخذ، هو الإطلاق من حيث كون الشيء

والجواز فی المسجد الحرام ومسجد النبیّ صلی الله علیه و آله خاصّه (۱).

ملکاً له أو للغیر ، أو کان مباحاً وأراد أخـذه منه، حتّی ولو کان من المحقرات کالحطب والکبریت وغیرهما، کلّ ذلک للإطلاق فی النصّ والفتوی .

کما أنّ الوضع الحرام لیس ما یصـدق علیه ذلک ، فالوضع الحاصل من حمل الدابّه وإرسالها إلی المسـجد حتّی تضع حملها، أو ربط الرساله بطیر وإرساله إلی المسجد لکی یسقطها فیه غیر محرّم، لعدم صدق الوضع بذلک عرفاً .

نعم لا یبعد الصدق علی وضع شیء بالآله أو الإلقاء فتأمّل .

(۱) حرمه الجواز فیهمـا ممّـا لا خلاف فیه، وهو خیره «الغنیه» و«الوسـیله» و«المهـذّب» و«السـرائر» و«الجامع» و«المعتبر» و«المنتهی» و«القواعد» و«الإرشاد» و«التذکره» و«الذکری» وغیرهم من الأصحاب قدیماً وحدیثاً .

بل فی «الغنیه» و«المدارک» الإجماع علیه، ونسبه فی «التذکره» إلی علمائنا .

فإطلاـق بعض من جواز الاجتیـاز فی المساجـد، مثـل المفیـد وسـلّار والشـیخ فی «الجمـل» و«الاقتصاد» و«المصـباح» ومختصـره، والکیدری إراده غیر المسجدین، حیث لم ینقل الخلاف فی هذه المسأله .

ما یحرم علی الجنب / الاجتیاز المسجدین

فما نقله صاحب «کشف اللثام» عن ظاهر «المبسوط» بالکراهه غیر معلوم، بل صـریح قوله: «والمسـجد الحرام ومسـجد النبیّ صلی الله علیه و آله لا یـدخلهما علی حال» دالّ علی خلاف ما نسب إلیه، خصوصاً مع ملاحظه تذیله بقوله : «فإن کان فی واحد منهما فأصابه احتلام، خرج منهما بعد أن تیمّم من موضعه» ، حیث أراد من هذه الجمله الاجتناب عن الحرام لا الکراهه، کما لایخفی .

والحاصل : الإجماع المنقول ــ بل المحصل ــ قائمٌ علی الحرمه، وهو دلیل فی

المسأله، ومعتضد بالأخبار المستفيضه المعتبره مثل: روايه أبی حمزه الثمالی، عن أبی جعفر علیه السلام فی حدیثٍ طویل: «إنّ اللّه أوحى إلی نبیّه أن طهّر مسجدک... إلی أن قال : ولا یمرّن فیه جنب»(۱) .

وروایه جمیل، قال: «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن الجنب یجلس فی المساجد؟ قال : لا ، ولکن یمرّ فیها کلّها، إلّا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلی الله علیه و آله »(۲) .

ما یحرم على الجنب / لو أجنب فی أحد المسجدین الشریفین

ومثله حدیثه الآخر(۳).

وروایه محمّد بن حمران، عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال : «سألته عن الجنب یجلس فی المسجد؟ قال : لا، ولکن یمرّ فیه إلّا المسجد الحرام ومسجد المدینه» الحدیث(۴) . وروایه عبداللّه بن سنان، عن أبی حمزه، قال : «قال أبو جعفر علیه السلام : إذا کان الرجل نائماً فی المسجد الحرام أو مسجد الرسول فاحتلم، فأصابته جنابه، فلیتمّ ولا یمرّ فی المسجد إلّا متیمّماً، ولا بأس أن یمرّ فی سائر المساجد» الحدیث(۵) .

وغیر ذلک من الأخبار الوارده فی الباب ۱۵ فراجعها.

فالمسأله من هذه الجهه واضحه لا یحتاج إلی مزید بیان.

والظاهر کما عرفت عدم الجواز مطلقاً، أی حتّى للأخذ الذی کان جائزاً فی غیر المسجدین، کما عرفت بحثه، بل قد یقال : دلاله إطلاقات الأصحاب على المنع لذلک، کما فی «الجواهر» .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحدیث ۲ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحدیث ۴ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحدیث ۵ .

۵- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحدیث ۶ .

ولو أجنب فيهما، لم يقطعها إلّا بالتيمّم (۱).

(۱) ذهب إليه صاحب «الجامع» و«القواعد»، أی كان ذلک حكم من أجنب فی المسجدين، سواء كان بالاحتلام أو غيره .

بل قد يظهر التعميم عنهما إلی المجنب خارج المسجد إذا دخل إليه سهواً أو جهلاً ـ أو عمداً عصياناً، كما هو المنقول عن «الإرشاد» و«الدروس» و«البيان» وعن موضع من «التذكره»، خلافاً لجماعه ثالثه، مثل ظاهر «الهدايه» و«الفقيه» و«المبسوط» و«السرائر» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهی» و«التحرير» حيث ذهبوا إلی اختصاص الحكم بالمحتلم فيهما فقط .

بل واختاره بعض المتأخّرين من أصحابنا، كما فی «الجواهر».

فصارت الأقوال هنا ثلاثه ، ولكن قد يوجد فی المسأله قولاً رابعاً، وهو وجوب التيمّم علی مطلق الجنب بأقسامه الثلاثه، لكن إذا كان زمان التيمّم أقصر من زمان الخروج والغسل، وإلّا فيخرج من غير تيمّم فی الأوّل ويغتسل فی الثانی.

هذا كما فی «العروه»، ووافقه كثير من أصحاب التعاليق، كالبروجردی، والسيّد عبد الهادی الشيرازی، والسيّد جمال الگلپايگانی، والاصبهاناتی وغيرهم ممّا لا نطيل بذكر أسماءهم .

وحيث أنّ الوقوف علی مستند الأقوال موقوف علی ملاحظه النصوص الوارده فی المقام، فنقدّمه أوّلاً، ثمّ نتعرّض لوجه اختلافهم فی فقه المسأله .

وممّا يدلّ عليه صحيحه أبی حمزه، قال : «قال أبو جعفر عليه السلام : إذا كان الرجل نائماً فی المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلی الله عليه و آله ، فاحتلم فأصابته جنابه، فليتيمّم ولا يمرّ فی المسجد إلّا متيمّماً، ولا بأس أن يمرّ فی سائر المساجد ولا يجلس

فی شیء من المساجد»(۱) .

ولکن لفظ الخبر علی روایه المحقّق فی «المعتبر»: «فاحتلم أو إصابته جنابه»، بـدل «فأصابته»، حیث یختلف وجه الاستدلال، کما سنشیر إلیه إن شاء اللّه .

ومرفوعه الکلینی فی «الکـافی»، حیث نقله عن محمّـد بن یحیی، رفعه عن أبی حمزه، قـال : «قال أبو جعفر علیه السلام : إذا کان الرجـل نائمـاً فی المسـجد أو مسـجد الحرام أو مسـجد الرسول صـلی الله علیه و آله ، فـاحتلم فأصـابته جنابه، فلیتیمّم ولا یمرّ فی المسـجد إلاّ ـ متیمّماً، حتّی یخرج منه، ثمّ یغتسـل، وکـذلک الحـائض إذا أصابها الحیض تفعل ذلک، ولا بأس أن یمرّا فی سائر المساجد ولا یجلسان فیها»(۲) .

هذه الروایه متفاوته مع السابقه، أوّلاً: فی أنّه قد ورد فیها ذکر المسجد بالإطلاق قبل مسجد الحرام.

وثانیاً: جمله فأصابته مطابقه لما نقله «الکافی» فی صحیحه عبداللّه بن سنان لا کما رواها المحقّق فی «المعتبر».

وثالثاً: بإضافه حکم الحائض إلی حکم الجنب .

فهذه الاُمور الثلاثه موجبه لاختلاف الحکم فی المسأله کما سنشیر إلیه .

فإذا عرفت النصوص الدالّه علی وجوب التیمّم للمجنب فی المسجد، یظهر لک ضعف القول باستحباب التیمّم، المنقول عن ابن حمزه، حیث لا دلیل علیه إلاّ الأصل الذی لا یمکنه المعارضه مع الأدلّه.

ولأجل ذلک نسب حکم وجوب التیمّم فی «المعتبر» و«المنتهی» إلی علمائنا،

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحدیث ۶ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحدیث ۳ .

المشعر بعدم الخلاف فيه .

والظاهر أنّ القول بوجوب التيمّم، عند عروض الجنابه بالاحتلام فى المسجدين، ممّا لا نقاش فيه ، غايه الأمر منشأ الاختلاف هو الاختلاف فى كيفيه الاستدلال، فمن ذهب إلى لزوم التيمّم لخصوص المحتلم مطلقاً _ سواء قد تمكّن من الغسل بأقصر من زمان التيمّم أم لا ، وسواء قد تمكّن من الخروج بأقصر من زمان التيمّم أم لا _ فقد استدلّ بظاهر حديث عبداللّه بن سنان عن أبى حمزه، وقرأ نسخه «الكافى» بقوله: «فأصابته»، لا بما فى «المعتبر» .

ومن ذهب إلى التعبّد بلزوم التيمّم مطلقاً مثل الأوّل، إلاّ إنّه عمّم الحكم من المجنب المحتلم إلى كلّ مجنب فى المسجدين فإنّه قد استدلّ بهذا الحديث، إلاّ إنّه تمسّك بنقل «المعتبر» من قوله: «أو أصابته»، حيث يشمل الاحتلام وغيره، إذا كانا فى المسجدين لا خارجهما .

ومن ذهب إلى التعميم، حتى بالنسبه إلى المجنب خارج المسجد الذى دخل فيه سهواً أو جهلاً أو عمداً ، فقد تمسّك بهذا الحديث على حسب روايه «المعتبر»، إلاّ إنّه يدّعى القطع بعدم وجود الفرق بين إصابته الجنابه فى المسجد بالاحتلام أو بغيره، وبين إصابتها فى خارجه ثمّ دخوله فيه جنباً بأحد الأقسام المذكوره، ولم يستفد من النصوص لزوم التخلّص عن حرمه المرور والاجتياز جنباً بغير التيمّم فى المسجدين .

هذا كلّه هو المدرک للأقوال الثلاثه، القائلين بالتيمّم مطلقاً، من دون تفصيل بين المتمكّن عن الغسل والخروج بالأقصر زماناً من التيمّم وعدمه .

بخلاف القول الرابع، حيث اختار التفصيل المزبور، فلابدّ أنّ المفصّل قد لاحظ الأدلّه وقارنها مع ما تقتضيه القاعده فى باب التيمّم بحيث أخرج النصوص

عن التعبّد البحت، وذهب إلى أنّ الوجه فی عدم تعرّض النصوص لصوره التمکّن من الغسل ـ ولا ـ اختلاف زمان التیمّم لزمان الغسل، أو الخروج ـ هو کون الغالب عدم التمکّن من الغسل، ولو لأجل استلزمه تلویث المسجد غالباً، لندره خلوّ بدن الجنب عن النجاسه، خصوصاً مع کون مورد النصوص هو الاحتلام الملازم لنجاسه البدن، وهذا هو الأقوی .

وفی المسأله صور مختلفه، بحسب ما تقتضیه القاعده فی موارد متفاوته، فلا بأس بالإشاره إلیها وهی:

الصوره الأُولی: ما لو فرض حدوث الجنابه فی المسجد ـ بالاحتلام أو غیره ـ ولا ـ عدم تمکّنه من الغسل فی المسجد، إمّا لفقدان الماء، أو لأجل استلزمه تلویث المسجد، ویکون زمان التیمّم أقصر من زمان خروجه منه.

فلا ـ إشکال فی هذه الصوره من وجوب التیمّم بحسب القاعده ، بل النصوص ـ فی الاحتلام قطعاً، وفی غیره تعمیماً، وفی المجنب فی الخارج ـ إلحاقاً بل هو مقتضی الجمع بین الأخبار فی المقام، وبین ما دلّ علی حرمه المرور والاجتیاز فی المسجدین مع الجنابه، فإنّ التیمّم حینئذٍ یعدّ بدلاً عن الماء فی کلّ ما یشترط فیه الطهاره، ومنه المقام، فإذا تیمّم المجنب، فأمّا أن یصیر متطهّراً بسببه، أو مباحاً له المکث بذلک فیخرج ولو کان زمان الخروج مستلزماً لدقیقتین وزمان التیمّم دقیقه واحده.

هذا إذا فرض لزوم المکث من إمکان تحصیل التیمّم وأنّه لا یقدر علی تحصیله فی حال المرور، وإلّا یتداخل فیصیر مجموع الزمانین دقیقتین ، ففی ذلک لا یجوز له المکث فی حال التیمّم، لأنّه یوجب صیروره مجموع الأزمنه ثلاث دقائق، وهو غیر جائز لو فرض تمکّنه من الغُسل خارج المسجد، بل ولو

لم يتمكّن إذا فرضنا عدم جواز مكثه فيه مع التيمّم مطلقاً .

الصوره الثانيه: هی ما لو لم يتمكّن من الغُسل كالسابقه، إلاّ أنّ زمان التيمّم كان مساوياً لزمان الخروج، مع فرض لزوم المكث فی حال التيمّم.

فقد يقال ــ كما عليه المحقّق الهمدانی ــ بلزوم الإتيان بالتيمّم عملاً بإطلاق النصوص بإيجاب التيمّم للجنب فی المسجدين، من غير فرق بين كون زمان الخروج أقصر أم لا ، فيشمل حتى صوره تساويهما.

خلافاً للشهيد الثانی، حيث أوجب التيمّم فی صورتی كون زمان الخروج أقصر أو مساوياً لزمان التيمّم دون غيرهما .

خلافاً لجماعه ثالثه مثل المحقّق الآملی، حيث حكم بلزوم الخروج بلا تيمّم، فی صوره التساوی، مستدلاًّ بأنّ التيمّم بالنسبه إلی المكث فی هذا المقدار لا أثر له، ولا يترتّب عليه أثر آخر بالنسبه إلی جواز المكث بأزيد منه، لعدم الحاجه إليه . وما ذكره هو الأقوی، لولا دعوی شمول إطلاق النصوص بالأمر بالتيمّم حتّی لمثله .

ودعوی استبعاده فی الوقوع، غير مسموع، لإمكان كون الشخص فی حاشيه المسجد، بحيث يقدر علی الخروج عنه بخطوه أو خطوتين، حيث لا يحتاج إلی فتره زمنيّه مساويه لزمان التيمّم، فلا أقلّ من التساوی ، فمع ذلك حكم الإمام بالتيمّم .

ودعوی ندره ذلك أيضاً ، فعلی عهده مدّعيه.

الصوره الثالثه: ومن ذلك يظهر حكم الصوره الثالثه، وهی أن لا يتمكّن من الغسل أيضاً، لكن كان زمان الخروج أقصر من زمان التيمّم.

والحكم حينئذٍ بحسب القاعده، هو تعيّن الخروج بلا تيمّم، لاستلزام التيمّم مكثاً زائداً علی المكث اللازم فی الخروج، إلاّ علی القول بلزوم العمل علی طبق

النصوص مطلقاً، حتى فى هذه الصوره، كما احتمله المحقّق الهمدانى؛ بل اختاره، حيث أوجب التيمّم فى هذا القسم أيضاً، عملاً بالتعبّد بالنصوص دون القاعده .

الصوره الرابعه: هى ما لو كان متمكّناً من الغُسل فى المسجد من دون أن يلزم ذلك تلويث المسجد، على فرض كون زمان الغسل أقصر أو مساوٍ مع زمان التيمّم .

ففى الأوّل، يكون الحكم واضحاً لعدم مجوّز للمكث الزائد مع الجنابه فى التيمّم .

وأمّا فى الثانى، فلأنّ التيمّم بدلٌ عن الغسل عند العجز عنه، فمع تمكّنه منه مع زمان مساوٍ له فلا وجه للرجوع إلى البدل .

اللّهم إلاّ أن يقال : إنّ التيمّم هنا ليس للعجز عن المبدل منه، بل كان أمراً تعبّدياً فيجب الإتيان به، ولو كان زمانه مساوياً لزمان الغسل .

بل على هذا الاحتمال يجب التيمّم، حتّى لو فرض كون زمان التيمّم أطول من زمان الغُسل.

لكن الالتزام بذلك مشكل جدّاً ، كما أنّ الالتزام بالتخيير فى صوره التساوى من حيث الزمان لا يخلو عن إشكال .

فالحكم بتقديم الغُسل فى هاتين الصورتين الأخيرتين ــ من التساوى، وكون زمان التيمّم أطول ــ لا يخلو عن قوّه .

إذا عرفت حكم المسأله فى الصور الخمسه، بحسب مقتضى القاعده والنصوص، فاعلم أنّه لا يتفاوت فيما قلناه من الأحكام فيها بين كون الجنابه بالاحتلام أو بغيره، وبين كون جنابته فى المسجد أو فى خارجه، وبين كون دخوله فى المسجد عمداً أو سهواً، عالماً أو جاهلاً .

هذا كلّه تمام الكلام فى الجُنب بأقسامه فى المسجدين .

فما ذهب إليه صاحب «الجواهر» من التفصيل بين المحتلم ــ من الالتزام

التعبّدى بالتيمّم مطلقاً فى جميع الفروض، عملاً بالنصوص ــ وغير المحتلم ــ بالقاعده من التفصيل بين الأزمنه فى الطول والقصر والتساوى بين التيمّم والخروج ــ غير وجيه عندنا، ولا يمكن الالتزام به، كما لايخفى .

ثمّ يأتى الكلام فى أنّه هل الحكم مختصٌّ للجنب فى المسجدين، أو يشمل ويعمّ حتّى للحائض والنفساء ؟

وفى «مفتاح الكرامه» ألحق العلاّمه فى «المنتهى» و«التحرير»، والشهيدين فى «الدروس» و«الذكرى» و«الألفيه» الحائض بالمجنب.

بل الأمر كذلك عند المتأخّرين، مثل المحقّق الآملى، وصاحب «الجواهر»، والهمدانى، وصاحب «العروه»، وأكثر أصحاب التعليق .

نعم قال فى «المعتبر» : «لو حاضت فى أحد المسجدين، هل تفتقر إلى التيمّم فى خروجها كالجنب؟ قيل : نعم، عملاً بروايه الكلينى، لكنّها مقطوعه ولا يمنع الاستحباب ، أمّا الوجوب فالأقرب، لا وقوفاً على موضع الدلاله فى الجنب، ولأنّ التيمّم طهاره شرعيه ممكنه فى حقّ الجنب عند تعذّر الماء، ولا كذلك الحائض ذاتها لا سبيل لها إلى الطهاره» .

بل فى «الجواهر» جعل هذه الفقره فى الصحيح قرينه على كون الحكم فى الجنب تعبّدياً، لا على طبق القاعده، حيث أنّه فى التى أصابها الحيض فى المسجد كذلك، لعدم التأثير فى تيمّمها مع بقاء الحدث والدم .

ولكن الأقوى عندنا إلحاق الحائض والنفساء بالجنب مطلقاً، أى سواء حدثت لها الحدثين فى المسجدين أو كانتا محدثين ودخلتا فيهما سهواً أو جهلاً أو عمداً، أو عن غير عمد، لما نشاهد اشتراكهما فى الأحكام فى كثير من الموارد، حتّى قد ورد حكم الاشتراك فى النصوص، فضلاً عن الفتاوى، وليس وجهه إلاّ

بمناط حفظ الحرمه، وكون دخولهما مثل الجنب يعدّ هتكاً للحرمه .

وتوهّم وجود الإماء والنسوه عند الأئمّه عليهم السلام مع الحيض والنفاس فى الأيّام والليالى، فلو كان بملاك صدق الهتك كيف يكون ذلك؟

قد عرفت جوابه، بالتفاوت والفرق بين تلك الموارد وبين غيرها، فلا يضرّ جوازه هناك، عدم الجواز فى مثل ما نحن فيه .

مضافاً إلى دلاله مقطوعه أبى حمزه ـ على حسب نقل الكلينى فى «الكافى»، الذى يعدّ أدقّ وأضبط الكتب الروائيه ـ حيث ورد فيها : «وكذلك الحائض إذا أصابها الحيض تفعل ذلك».

فإنّ موردها وإن كان فى خصوص ما لو أحدثت فى المسجد، وكان فى حقّ خصوص الحائض دون النفساء، ولكن حيث أنّه ذكر بعد ذلك حكم جواز المرور للجنب والحائض فى سائر المساجد، ونهى عن الجلوس فيها، يفهم كون ملاك الحكم هو وجود الحدث فيهما.

وتسريه الحكم إلى غير مورد النصّ، يكون من جهه وجود الملاك والمناط، وليس بقياس محرّم، كما احتمله صاحب «الجواهر».

كما أنّ وجود هذا الملاك يوجب التعميم عن مورد حدوث الحدث، إلى كلّ ما لو كان الحدث موجوداً فيهما ولو من الخارج، كما قلنا فى حقّ الجنب، بل قد يمكن تصوير الأولويه فى الجمله بأنّ حدوث الحدث فى المسجدين، إذا أوجب لهما التيمّم، مع كون عروض الحدث فيهما غير اختيارى ، ففى الحدث الذى صدر خارج المسجد ولكن كان الدخول إلى المسجد باختيارهما يكون بالأولويّه.

وتوهّم كون الروايه مقطوعه أو مرفوعه أو غير قابله للاستناد، مندفع ، مضافاً إلى احتمال وحده الروايه مع صحيحه أبى حمزه ، فحينئذٍ يدور الأمر فى كونهما

واحداً، بين احتمال السهو فى الزياده والنقيصه، ومعلومٌ أنّ أصاله عدم الزياده مقدّم على أصاله عدم النقيصه، لكثره الخطأ فى النقيصه بما لا يكون فى الزياده، فهذا الأصل يوجب الحكم بتقديم هذه الزياده فى الصحيحه واحتمل حدوث السقط فى غيرها عن غير عمدٍ.

ولكن يكفى فى تأييد المقطوعه والمرفوعه، وجود الشهره بين الفقهاء فى الإلحاق، الموجب لتجويز العمل بهذه الروايه، وهو قوى عندنا .

واحتمال أنّه فرق بين المجنب وبينهما، حيث أنّ التيمّم فى الجنب يوجب الطهاره عند تعذّر الماء، بخلاف الحيض والنفساء لاستمرار الحدث لهما، فلا سبيل لهما إلى الطهاره ، ولأجل ذلك حكم المحقّق فى «المعتبر» بالاستحباب دون الوجوب .

مندفع، بإمكان تأثير التيمّم فيهما، بتخفيف حدث الحيض والنفاس لهما، نظير التيمّم للجنب فى الأكل والشرب، أو الحائض للجلوس فى وقت عبادتها والذكر بقدر عبادتها، فأىّ مانع أن يكون التيمّم فى المسجدين مؤثّراً فى إباحه مرورهما فى المسجدين مع هذه الحاله، وإن لم تحصل لهما الطهاره الأصليه.

فإن قيل: إنّ التيمّم حكمٌ شرعى توقيفى، لا يصار إليه إلاّ بدليل مفقود فى المقام.

نقول: قد عرفت وجوده هنا، مع ما عرفت من كفايه تنقيح المناط فى الإلحاق، فلا وجه للتردّد.

مع أنّه لو كان الأمر كما قال، فلا وجه للقول باستحبابه، لأنّ توقيفيه شىء تقتضى الدليل، بلا فرق بين الوجوب والندب، إلاّ أن يريد بالاستحباب الإتيان بصوره الرجاء، وهو خلاف ظاهر كلامه .

وكيف كان، فقد عرفت أنّ الأقوى هو وجوب التيمّم فى الحائض والنفساء .

ثمّ إنّ هاهنا عدّه فروع لا يخلو ذكرها عن فائده ، والمقام هو الأنسب لذكرها :

الفرع الأوّل : فی أنّ حرمه المكث فی المساجد، والجواز فی المسجدين للجنب والحائض والنفساء هل كانت لسائر الناس غير المعصومين من نبيّنا محمّد صلى الله عليه و آله وعلى وفاطمه والحسن والحسين بل وسائر الأئمّه عليهم جميعاً صلوات اللّه وسلامه أم أنّها حكم عام يشمل الجميع؟

ما يحرم على الجنب / خصائص أهل البيت عليهم السلام

أقول: لم يرد ذكر هذه المسأله فی كتب أصحابنا، إلّا بعضهم مثل صاحب «الحدائق» قدس سره وبعض آخر ، وكان ينبغی أن يتبّه عليها، لورود النصوص عنهم عليهم السلام بذلك، حيث عُدّ الجواز فی حقّهم من اختصاصاتهم عليهم السلام . وإليك أيّها القارئ الأخبار الوارده فی ذلك .

منها: ما رواه الصدوق فی كتاب «المجالس» بسنده عن الرضا، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليهم السلام ، قال : «قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : لا يحلّ لأحد أن يجنب فی هذا المسجد إلّا أنا وعلی وفاطمه والحسن والحسين، ومن كان من أهلی فإنّه منّی»(۱) .

والظاهر كون المراد من الأهل هم الأئمّه عليهم السلام ، لا مطلق من كان فی البيت، كما يشير إلى ذلك التعليل الواقع فی ذيله بقوله: فإنّه منّی .

منها: روايه ريان بن الصلت، عن الرضا عليه السلام ، فی حديثٍ، قال : «قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : إلّا أنّ هذا المسجد لا يحلّ لجنب إلّا لمحمّد وآله»(۲) .

منها: روايه أبی رافع، قال : «إنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله خطب الناس، فقال : أيّها الناس إنّ اللّه أمر موسى وهارون أن يبنيا لقومهما بمصر بيوتاً، وأمرهما أن لا يبيت فی

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحديث ۱۲ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحديث ۱۱ .

مسجدهما جنب، ولا يقرب فيه النساء إلاّ هارون وذرّيته، وأنّ عليّاً منّى بمنزله هارون من موسى، فلا يحلّ لأحد أن يقرب النساء فى مسجدى، ولا يبت فيه جنبٌ إلاّ على وذرّيته، فمن ساءه ذلك فهاهنا وضرب بيده الشام»(۱) .

والمراد من ذرّيته كالأهل والآل، هم الأئمّه الأحد عشر عليهم السلام ، كما صرّح بذلك صاحب «الوسائل» قدس سره .

ومثله وقريب منه روايه حذيفه بن أسيد(۲)، إلاّ إنّه زاد فيه: «ولا يحلّ لأحد أن ينكح فيه النساء إلاّ على . .» الحديث .

حيث أحلّ لهم النكاح فى المسجد، فضلاً عن الدخول جنباً .

منها: روايه عن الحسن بن عليّ العسكرى فى «تفسيره» عن آبائه عليهم السلام ، عن النبيّ صلى الله عليه و آله (فى حديث سدّ الأبواب)، إنّه قال : «لا ينبغى لأحد يؤمن باللّه واليوم الآخر أن يبيت فى هذا المسجد جنباً، إلاّ محمّد وعلى وفاطمه والحسن والحسين، والمنتجبون من آلهم، الطيّبون من أولادهم»(۳) .

هذه الروايه مبيّنه لمعنى الآل والأولاد منهم، حيث هذه الأوصاف كانت للمعصومين منهم عليهم السلام ، وهم الأئمّه الأحد عشر عليهم السلام ، كما لايخفى .

فمع وجود هذه الأخبار الكثيره المستفيضه فى ذلك، تكون المسأله فى غايه الوضوح ، واللّه العالم بحقائق الأشياء، ومصالح الاُمور .

الفرع الثانى : فى أنّ التيمّم للجواز من المسجدين هل يفيد إباحه فعل ــ غير

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحديث ۱۳ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه، الحديث ۱۴ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه ، الحديث ۲۱ .

الخروج ـــ من المشروط بالطهاره أم لا؟

ما يحرم على الجنب / ما يستبيح بالتيمّم للخروج عن المسجدين

لاـ إشكال في عدم كفايته لمن وجد الماء في الخارج، ويتمكّن من الاغتسال والتوضّى ء، لوضوح أنّ الأمر به ليس إلّا لأجل المرور من المسجدين لما عرفت من جوازه بالنصوص تعبّداً، أو لمقتضى القواعد بواسطه ملاحظه سائر الشرائط معه، من قصر الزمان فيه من الاغتسال، أو من الخروج، أو عدم تمكّنه منه لاستلزامه تلويث المسجد، مضافاً إلى أنّ التيمّم حكم من كان معذوراً عن استعمال الماء، والمفروض عدمه هنا .

نعم ، الذى ينبغى أن يبحث فيه، هو ما لو صادف التيمّم فقد الماء فى الخارج، أو لم يتمكّن من الاغتسال أو التوضّى لمانع شرعى أو غيره، ثمّ هو أيضاً على قسمين:

تارةً : يتيمّم ويخرج، وهو لا يعلم بما فى الواقع من عدم وجدان الماء، أو عدم التمكّن من الاغتسال، فخرج وصادف عدمهما، فهل يكفى فى حقّه التيمّم أم لا؟

فيه وجهان بل قولان، حيث يظهر من بعض عدم كفايته، معلّلًا تارةً بأنّ هذا التيمّم تعبّدى، وليس بدلاً عن الماء حتّى يكفى .

واُخرى : أنّ استباحه اُمور اُخر به مبتيّه على جواز التداخل فى المسبّبات، والفرض أنّه لم ينوى بذلك إلّا الخروج، فكيف يمكن تداخل غير المنوى فيه، إلّا أن يقال بعدم لزوم النيّه فى صوره التداخل .

ولكن الأقوى عندنا كفايته، وقد جاء نظير هذه المسأله فى «العروه» فى المسأله ٣٠ من مسائل مسوّغات التيمّم ، قال : «التيمّم لأجل الضيق مع وجدان الماء لا يبيح إلّا الصلاه التى ضاق وقتها، فلا ينفع لصلاه اُخرى غير تلك الصلاه، ولو صار فاقداً للماء حينها ، بل لو فقد الماء فى أثناء الصلاه الاُولى أيضاً، لا تكفى لصلاه اُخرى، بل لابدّ من تجديد التيمّم لها وإن كان يحتمل الكفايه فى هذه الصوره» .

حيث اختار السيّد عدم الكفايه، ووافقه فيه العلاّمه البروجردى مع الاحتياط، وبالفتوى السيّد جمال الگلپايگانى والاصطبهاناتى، خلافاً للسيّد عبد الهادى الشيرازى، والمحقّق الآملى، تبعاً لصاحب «الجواهر» وهو الأقوى لوجود الملاک فى الكفايه فى الواقع، لأنّ تجويز التيمّم لا يكون إلاّ فيما لم يكن الماء موجوداً، أو لم يمكنه الاستعمال، فإذا كان الأمر كـذلک فالتيمّم حينئذٍ وقع فى محلّه ويكون كافياً ، فيكون هـذا مثل من توضّـى ء فى حال جنابته أو حيضه فيما يستحبّ به الوضوء، ثمّ بان له أنّه لم يكن جنباً ولاـ حائضـاً، حيـث لم يعتـبر فى صـحّه الوضـوء شـرطيه نيّه الاسـتباحه، أو الرفـع، فيكـون الوضـوء منه متحقّقـاً مـع قصـد القربه ، والمفروض أنّه أتى به بقصـد الأمر النـدبى، ثمّ بان له أنّه كان له أمر نـدبى آخر، أو أمر وجوبى ــ إن كان فى وقت الواجب ــ . كيف لا يكفى هذا الوضوء مع عدم فقد شيء ممّا يعتبر فيه، فكذلک يكون فى المقام .

هـذا فضـلًا عن أنّ مسـأله التـداخل ترتبـط بباب الأسـباب والمسبّبات، ولا ربط لها بالمقام الـذى ينـدرج فى باب ترتّب الغايات المشـروطه بالطهـاره، حيث لا يحتاج فى جواز ترتّبها نيّتها بالخصوص، ولـذلک يجوز بالوضوء المنوىّ به اسـتباحه الصـلاه إتيان صلوات، بل غايات مشروطه بالطهاره. فهكذا يكون فى المقام.

هذا كلّه إذا كان المجنب حال التيمّم، غيرُ عالمٍ بفقدان الماء، أو غير متمكّن من الاغتسال.

واُخرى: ما لو كان عالماً حال التيمّم، فهل يتعيّن عليه التيمّم لخصوص الخروج، ثمّ عليه تيمّم آخر لسائر الغايات من الـدخول فى المسجد أو المكث فيه والصلاه وغيرها، أم أنّه يكفى ذلک لجميع الغايات ؟

ما يحرم على الجنب / لو توقّف تحصيل الماء للغسل على المكث فى المسجد

فيه وجهان: من إنّ التيمّم للخروج أمر تعبّدى مخصوص للخروج، مثل التيمّم

لأجل ضيق الوقت، فلايجوز الإتيان بغير المنوى به .

ومن أنّ التيمّم للخروج أيضاً يكون مثل سائر التيمّمات، الصادره لأجل تحصيل الطهاره اللازمه فى المسجد ، فلا فرق فى حصول ذلك بين أقسام المنويات والغايات، وهذا هو الأقوى إذ لا نقص فى مثل هذا التيمّم، من جهه وجود ما يعتبر فيه من المقتضى، من قصد القربه وغيره، وفقد ما يوجب منع صحّته، كما لايخفى .

الفرع الثالث : فيما لو اتّفق انحصار تحصيل الماء، والتمكّن من الغسل على الدخول فى المسجد مكثاً، أو المسجدين ولو اجتيازاً، فهل يجوز الدخول أو المكث بالتيمّم، حتّى يدخل ويغتسل أم لا يجوز، بل عليه أن يتيمّم ولا يدخل ويأتى بالصلاه مع التيمّم، لكونه معذوراً عن تحصيل الاغتسال ؟

فيه وجهان بل قولان: قد يقال بالثانى لأنّه لا يمكن أن يكون مثل هذا التيمّم مبيحاً، لأنّه يقتضى من وجوده عدمه، لأنّه متى استبيح بالتيمّم المكث للغُسل، ينتقض التيمّم لكونه متمكّناً من الماء والغُسل، ومتى انتقض التيمّم حرم المكث والكون فى المسجد للغسل .

هذا، ولكنّه فاسد لوضوح أنّ التمكّن الناقص ليس نفس وجودان الماء، أو مجرّد الدخول، بل الناقض يكون مدّه زمان يقدر فيه الإتيان بالغسل، فلو فرض أنّ الشخص تيمّم ودخل بدون أن يتوقّف وقام بإتيان الغسل، فالتيمّم لا يذهب أثره، إلّا بعد إكمال الغُسل، ومن ثمّ يصير متطهّراً بالغُسل، فلا يلزم من وجوده عدمه، حتّى يقال بعدم الجواز .

نعم يعدّ واجداً للماء بواسطه التيمّم للدخول بالنسبه إلى ما يشترط فيه الطهاره المائيه، لكونه قادراً على تحصيله ولو بالواسطه .

ویکره الأکل والشرب وتخف الکراهه بالمضمضه والاستنشاق (۱).

أمّا إذا لم نقل بجواز الـدخول، حتّی مع التیمّم، وقلنا بحرمه الدخول مطلقاً، لکان القول بالصحّه بالتیمّم لسائر الغایات المشـروطه به تامّاً، ولکنّه غیر وجیه علی الأظهر .

(۲) بعـدما فرغ المصـنّف عن ذکر المحرّمات علی المجنب، شـرع فی عـدّ المکروهات، فابتـدأ بکراهه الأکل والشـرب للمجنب، وکراهتهمـا ممّـا لا ـ خلاـف فیه بین الأصـحاب، بـل فی «الغنیه» الإجمـاع علیه، ونسـبه فی «التـذکره» إلی علمائنـا، وما فی «الفقیه» و«الهدایه» التعبیر بلا یجوز، محمول علی الکراهه، کما یشعر بذلک ذکر التعلیل الوارد فی الروایه بمخافه البرص .

والدلیل علیه: ــ مضافاً إلی الإجماع ــ هو مقتضـی الجمع بین الأخبار، حیث یدلّ بعضـها علی النهی المحتمل کونه تحریماً، مثل ما فی الفقیه من ذکر مناهی الرسول صـلی الله علیه و آله ، وجَعَل من جمله ما نهی عنه، ووصّـی به أمیر المؤمنین علیه السلام عن الأکل علی الجنابه(۳) .

ما یکره علی الجنب / الأکل و الشرب

وکذا صحیحه الحلبی، قال : قال أبو جعفر علیه السلام : «إذا کان الرجل جنباً لم یأکل ولم یشرب حتّی یتوضّأ»(۴) .

وصحیحه زراره، عن أبی جعفر علیه السلام ، قال : «الجنب إذا أراد أن یأکل ویشرب

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۰ من أبواب الجنابه، الحدیث ۵ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۰ من أبواب الجنابه، الحدیث ۵ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۰ من أبواب الجنابه، الحدیث ۵ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۲۰ من أبواب الجنابه، الحدیث ۴ .

غسل يديه، وتمضمض وغسل وجهه وأكل وشرب»(۱) .

حيث قد يتوهّم دلاله هذه الأخبار على التحريم.

بل ومثل هذه الروايات حديث فقه الرضا، قال : «إذا أردت أن تأكل على جنابتك، فاغسل يديك وتمضمض واستنشق، ثمّ كُل واشرب ... إلى أن قال : إذا أكلت أو شربت قبل ذلك أخاف عليك البرص، ولا تعد إلى ذلك»(۲) .

لو لم يكن ذيله بمنزله التعليل الموجب كون النهى تنزيهيّاً، كما يكون كذلك روايه السكونى عن الصادق عليه السلام ، قال : «لا يذوق الجنب شيئاً حتّى يغسل يديه ويتمضمض، فإنّه يخاف منه الوضح»(۳) .

فى «الحدائق» : الوضح البرص.

بل التعليل موجود فى خبر الحسين بن زيد، عن الصادق، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام فى حديث المناهى السابق حيث جاء فى ذيله : «أنّه يورث الفقر ».

بل وهكذا فى صحيحه عبد الرحمن، قال : «قلت لأبى عبداللّه عليه السلام : أيأكل الجنب قبل أن يتوضّأ؟ قال : إنّا لنكسل، ولكن ليغسل يده فالوضوء أفضل»(۴) .

حيث أنّه مشتمل على جمله تدلّ على كراهه الأكل والشرب قبل التوضّىء، وهى قوله: لنكسل، فإنّ الكساله عن ذلك قبل غسل يديه والوضوء، يدلّ على كون العمل مكروهاً .

والظاهر كون المراد الكساله عن الأكل من دون التسريع إلى الغسل والوضوء،

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۰ من أبواب الجنابه، الحديث ۱ .

۲- مستدرك الوسائل ج۱ الباب ۱۲ من أبواب الجنابه، الحديث ۲ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۲۰ من أبواب الجنابه، الحديث

۴- وسائل الشيعه: الباب ۲۰ من أبواب الجنابه، الحديث ۷ .

كما قاله بعض المحقّقين من متأخّرى المتأخّرين، على ما فى الحدائق .

ولا يرد عليه ما استبعده صاحب «الحدائق» بملاحظه الاستدراك الواقع بعده، بقوله : «لكن ليغسل يده».

لأنّ الاستدراک کان لبيان مايوجب رفع الكراهه والكساله.

فبذلك يظهر كون المراد من الأخبار السابقه، من الحكم بالغسل والوضوء قبله، هو رفع الكراهه عن الأكل والشرب مع الجنابه، لا استحباب الغُسل والوضوء من دون كراهه، كما احتمله السيّد فى «المدارک» تبعاً لصاحب الذخيره، خصوصاً مع ملاحظه النهى فى صحيح الحلبى حيث لم يتعرّضه .

كما أنّ الصحيحه دليلٌ على كون النهى فى الأخبار السابقه تنزيهيّاً لا تحريميّاً، حيث عبّر الإمام عليه السلام عنه بالكساله، الدالّه على الكراهه، كما يشعر التعليلات الوارده فى الأخبار على الكراهه ، مضافاً إلى أنّ الحمل على الكراهه، هو مقتضى الجمع بين تلك الأخبار ، مع موثّقه ابن بكير، قال : «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن الجنب يأكل ويشرب ويقرأ القرآن؟ قال : نعم يأكل ويشرب ويقرأ ويذكر اللّه ما شاء»(۱) .

حيث أجاز على الإطلاق، ولو كان حراماً لكان اللازم التذكّر بما يوجب زوال تحريمه، فلا مناص إلّا القول بالكراهه، كما أنّه قد ادّعى عليه الإجماع أيضاً، كما لايخفى .

والذى يظهر من جميع الأخبار، أنّ الكراهه كانت قبل الغسل للوجه واليدين والمضمضه والوضوء، فهل ترتفع الكراهه بعد تحصيل كلّ واحد منها، أو تخف الكراهه بالمضمضه وغيرها ــ حتى الوضوء ــ من دون أن تزول، أو يفصل بين

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۹ من أبواب الجنابه، الحديث ۲ .

الوضوء بالزوال وبین غیره بالتخفیف؟

وجوه وأقوال ، بل قد یظهر من «المنتهی» و«الدروس» التخییر فی زوال الکراهه بین الأمرین، من غَسل الیدین والمضمضه، وبین الوضوء .

وعن صاحب «الحدائق» من الحمل علی مراتب الفضل، وکون زوال الکراهه حاصلاً بجمیعها، فالحمل بین الجمیع هو الوضوء، ثمّ غسل الیدین والمضمضه والاستنشاق، وغسل الوجه ثمّ الثلاثه الأول، ثمّ الأوّلان خاصّه، ثمّ الأوّل خاصّه، وهو أدنی المراتب.

والمستند للأوّل، ما دلّ علی أنّ الوضوء أفضل _ کما فی صحیح عبدالرحمن _ وللثانی صحیحه زراره، وللثالث الرضوی، وللرابع خبر السکونی، وللخامس ما فی صحیحه عبد الرحمن.

والظاهر أنّه کلام حسن، وقد مال إلیه صاحب «الجواهر»، حیث قال : «ولعلّ التأمّل فی الروایات، بعد حمل مطلقها علی مقیّدها، وحذف المکرّر فیها، یقضی بأنّ رفع الکراهه یحصل بالوضوء الکامل _ أی الذی معه المضمضه والاستنشاق _ فیدخل حینئذٍ غسل الید والوجه فی الوضوء، إلاّ إنّه یستفاد حصول الخفه بغسل الید» ، انتهی کلامه(۱) .

وإن کان ظاهر کلامه بعد ذلک اختیار التخییر، بالنظر إلی کلام الأصحاب،فراجع .

ولکن الإنصاف تمامیّه کلام صاحب «الجواهر»، وحصول زوال الکراهه بالوضوء، وخفّتها بالنسبه إلی سائر الاُمور، خصوصاً مع ملاحظه قاعده التسامح

۱- الجواهر: ج۳ ص۶۶ .

فی أدلّه السنن، ولولا ـ هذه القاعده لم نمتلک فی إثبات ما ادّعیناه إلّا وجود خبر شاذ، أو فتوی جمع من الأصحاب، کما مرّ علیک ذلک فی المقام، واللّه العاصم عن الخطأ والزلل .

ثمّ الکراهه الزائله بعد الوضوء أو غیره من المراتب، تزول مطلقاً، سواء حصل التراخی بین الغَسل والوضوء، وبین الأکل والشرب أم لا ـ . أو کان زوالها ما دام لم یتراخ بینهما وبین تلک الاُمور ، فذهب إلی الثانی بعض الفقهاء ـ کما یظهر من صاحب «الجواهر» ـ ولکن الأولی اختیار الأوّل، لأنّ ظاهر الأخبار أنّ الکراهه لا تکون إلّا قبل الإتیان بتلک الاُمور ، فبعد الإتیان بها تزول کلٌّ بحسبه من الوضوء وغیره، سواء أتی بالأکل والشرب بلا فصل، أو أتی بهما مع التراخی .

نعم، لو تکرّر له الحدث بمثل الحدث السابق من الجنابه، فحینئذٍ یزول أثر الوضوء وغیره، فلابدّ من التکرار لأجل أکل وشرب آخر .

وأمّا ناقضیه کلّ حدث لمثله ـ حتّی البول وغیره ـ مشکل، وإن کان محتملاً، کما اختاره صاحب «الجواهر» .

وجه الإشکال: هو احتمال کون مثل ذلک الوضوء وغیره یعدّ مزیلاً لأثر الجنابه بما هی جنابه ، فبالحدث الأصغر لا یعود هذا الأثر، فلابدّ أن یکون المزیل لذلک الأثر إحداث حدث أکبر آخر، حتّی یترتّب علیه أثر کراهه الأکل والشرب بدون تلک الاُمور، کما لایخفی .

ومن ذلک یظهر أنّ تعدّد الأکل والشرب، واختلاف المأکول والمشروب، لایقتضی التعدّد، سواء کان مع التراخی أم لا ، لما قد عرفت وجهه من زوال الأثر مع الوضوء وغیره، کما هو واضح .

وقراءه ما زاد على سبع آيات من غير العزائم، وأشدّ من ذلک قراءه سبعين، وما زاد أغلظ کراهيّه (١).

(١) لا يخفى عليک أنّه يستفاد من کلام المصنّف أُموراً عديده، وهى :

الأمر الأوّل : جواز القراءه للجنب إذا لم تبلغ بأزيد من سبع آيات، فيرد بذلک احتمال الحرمه فى القراءه، کما قد صرّح بالحرمه ــ على حسب نقل الشهيد فى «الدروس» و«الذکرى» ــ وسلّار فى غير کتاب «المراسم»، کما نسبه إليه صاحب «الجواهر»، وقد نقل الحرمه عن الشيخ فى «الخلاف»، بل قد يستفاد ذلک من کلام صاحب «المعتبر»، على ما نقله صاحب «الجواهر» .

ما يکره على الجنب / قراءه مازاد على سبع آيات

ويردّ القول بالحرمه على ما زاد عن السبع، ما نسب ذلک إلى ابن البرّاج فى «المهذّب» ، بل قيل : إنّه يظهر من الشيخ فى کتابى الأخبار، وإن ردّه بأنّه ليس بمختاره ، بل ذکره من باب الاحتمال وذلک من حيث الجمع بين الأخبار ، وقد فهم الشيخ من عباره المفيد فى «المقنعه» ثبوت الحرمه فى الزائد عن السبع .

کما يردّ القول بالحرمه فيما زاد عن السبعين، ما نسب ذلک العلاّمه فى «المنتهى» إلى بعض الأصحاب، کما يستفاد ذلک من کلام ابن إدريس فى «السرائر» ، کما أنّ الشهيد فى «الذکرى» يقول : «إنّه يشعر به کلام الشيخ فى الحرمه فى السبع أو السبعين» .

وکيف کان، فإنّ کلام الماتن ينفى الکراهه عن مطلق القراءه ولو بآيه واحده، کما يظهر عن المحقّق الآملى فى «مصباح الهدى» اختيار مطلق الکراهه فى القراءه ولو بأقلّ من سبع، کما ينبغى القول بالحرمه بتمام أقسامها ، وهو الحقّ.

والدليل على الجواز ــ مضافاً إلى نقل الإجماع عن المرتضى والشيخ

والمحقّق و«الغنيه» و«المنتهی» وعن «أحكام» الراوندی، بل فی «الجواهر» الإجماع المحصّل فضـلًا عن المنقول، فلو لم نقل بثبوت الإجماع فلا- تردید فی كونه مشهوراً بشهره عظیمه، كما علیه أكثر المتأخّرین، لو لم نقل كلّهم، وهو المطلوب ـ وجود أخبار كادت تكون متواتره ـ بل هی كذلك ـ وفیها صحاح لا نقاش فی سندها ، فلا بأس بذكرها حتّی ینظر فیها المجتهد، ویری كیفیّه دلالتها علی الجواز، وهی تكون بحیث توهم بعض الفقهاء مثل الصدوق رحمه الله فی «الفقیه» و«الهدایه» و«المقنع» وصاحبی «المدارك» و«الحدائق» علی الجواز المطلق حتّی فی الزائد عن السبع والسبعین، فضلًا عن الأقلّ منهما.

والأخبار هی: صحیحه زید الشحّام، عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال : «الحائض تقرأ القرآن والنفساء والجنب أیضاً»(۱) .

وموثّقه ابن بكیر، قال : «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن الجنب یأكل ویشرب ویقرأ القرآن؟ قال : نعم، یأكل ویشرب ویقرأ، ویذكر اللّه عزّوجلّ ما شاء»(۲) .

وصحیح زراره، عن أبی جعفر علیه السلام ، فی حدیثٍ، قال : «قلت له : الحائض والجنب هل یقرآن من القرآن شیئاً؟ قال : نعم ما شاءا إلّا السجده، ویذكران اللّه علی كلّ حال»(۳) .

وصحیح فضیل بن یسار، عن أبی جعفر علیه السلام ، قال : «لا بأس أن تتلو الحائض والجنب القرآن»(۴) .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۹ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۹ من أبواب الجنابه، الحدیث ۲ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۹ من أبواب الجنابه، الحدیث ۴ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۱۹ من أبواب الجنابه، الحدیث ۵ .

وصحيح الحلبی، عن أبی عبداللّه عليه السلام ، قال : «سألته أتقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوّط القرآن؟ فقال : يقرؤون ما شاؤوا»(۱) .

وصحيح محمّد بن مسلم، قال : قال أبو جعفر عليه السلام : «الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب، ويقرآن من القرآن ما شاءا إلّا السجده» الحديث(۲) .

وروايه عبد الغفّار، عن الصادق۷ : «الحائض تقرأ ما شاءت من القرآن»(۳) .

وروايه حسن الصيقل، عن أبی عبداللّه عليه السلام ، قال : «يجوز للجنب والحائض أن يقرءا ما شاءا من القرآن إلّا سور العزائم الأربع، وهی اقرأ باسم ربّک، والنجم، وتنزيل السجده، وحم السجده»(۴) .

هذا مجموع ما وقفنا عليه من الأخبار، وقد رأيت كيفيّه دلالتها على الجواز دون استثناء، إلّا لسور العزائم ، فلابدّ حينئذٍ من ملاحظه ما يدلّ على خلاف ذلک ، إمّا بالتحريم مطلقاً ــ أی ولو بأقلّ من سبع آيات ــ ولا يدلّ عليه إلّا روايه السكونی المنقول عن «الخصال» للصدوق، عن الصادق عليه السلام ، عن آبائه، عن علیّ عليهم السلام ، قال : «سبعه لا يقرؤون القرآن : الراكع والساجد وفی الكنيف وفی الحمّام والجنب والحائض والنفساء»(۵) .

حيث يكون النهی بصوره الإطلاق المفيد بظاهره حرمه القراءه فی السبعه، ولكنّها مخالفه للإجماع، حيث لم يفت أحد بالحرمه فی مثل الراكع والساجد

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۹ من أبواب الجنابه، الحديث ۶ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۹ من أبواب الجنابه، الحديث ۷ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۱۹ من أبواب الجنابه، الحديث ۸ .

۴- وسائل الشيعه: الباب ۱۹ من أبواب الجنابه، الحديث ۱۱ .

۵- الخصال ج۲ ص۱۰ .

وفی الحمّام.

فوحده السیاق فی الفقرات، تقتضی الحمل علی الکراهه فی الجمیع، جمعاً بینها وبین تلک الأخبار السابقه .

بل قد تقیّد الکراهه بما زاد علی السبع بالروایه التی سنذکرها .

وروایه اُخری هی التی نقلها الصدوق بإسناده عن أبی سعید الخدری، فی وصیّه النبیّ صلی الله علیه و آله لعلیّ علیه السلام ، إنّه قال : «یا علیّ من کان جنباً فی الفراش مع امرأته، فلا یقرأ القرآن، فإنّی أخشی أن تنزل علیهما نارٌ من السماء فتحرقهما»(۱) .

حیث یدلّ بظاهره علی الحرمه، إلاّ إنّه قد حمله صاحب «الحدائق» علی التقیّه، حیث أنّ العامّه قد شدّدوا المنع بین الحرمه والکراهه، فقد ذهب الشافعی إلی القول بالحرمه للحائض والجنب بقراءه شیء یسیر من الآیات، وأبو حنیفه بالجواز بما دون الآیه، وتحریم القراءه بمقدار الآیه ، وبعضهم فصّل بین الحائض ـ بالجواز ـ والجنب ـ بعدم الجواز ـ کمالک وغیره .

فلو لم نقل بالحمل علی التقیّه لأجل تجویز بعضهم مثلًا ، فیحمل بما حمله الصدوق، بکون المراد من الحرمه قراءه العزائم، کما بیّناه سابقاً، جمعاً بینه وبین الأخبار السابقه، حیث یدلّ علی جواز القراءه بما شاء .

وإن أبیت عن ذلک، قلنا بالعمل بالروایه فی مورده، وهو قراءه القرآن فی الفراش مع المرأه فی حال الجنابه ، ولعلّ المراد هو حال المجامعه لا مطلقاً .

أو یقال مطلقاً فی خصوص الجماع، عملاً بنصّ الحدیث وتخصیصه لأدلّه الجواز .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۹ من أبواب الجنابه، الحدیث ۳ .

لکنّه یصعب قبول ذلک لأجل عدم وجود قائل بالتحریم فی خصوص المورد دون غیره، مضافاً إلی ضعف سنده، لکون الراوی من العامّه کما لایخفی .

فالقول بالتحریم مطلقاً تمسّکاً بالآیه لا یمکن الذهاب إلیه، کما لا یمکن الذهاب إلی الکراهه، حتّی بالنسبه إلی الآیه وغیرها .

أمّا الخبر الدالّ علی الجواز فسنذکره فی الأمر الثانی.

الأمر الثانی : فی بیان أنّه علی القول بالجواز، فهل یجوز مطلقاً أو یکون بالأقلّ، أی بأن یکون الزائد عن السبع مکروهاً دون السبع فما دونه ؟

المشهور علی الثانی، کما علیه المصنّف فی «الشرائع» و«النافع» و«المعتبر»، والعلاّمه فی «المنتهی» و«التذکره» و«الإرشاد» و«القواعد» و«التحریر» و«الدروس» و«جامع المقاصد»، وکثیر من المتأخّرین، مثل صاحب «الجواهر» والسیّد الیزدی فی «العروه»، وکثیر من أصحاب التعالیق .

والدلیل علی ذلک هو موثّقه سماعه، قال : «سألته عن الجنب هل یقرأ القرآن؟ قال : ما بینه وبین سبع آیات»(۱) .

قال الشیخ : وفی روایه زرعه عن سماعه، قال : سبعین آیه(۲) .

ولا یخفی علیک أنّه بملاحظه هذه الروایه قد أفتی بعض الأصحاب بحرمه القراءه علی ما زاد عن السبع، کما نسب ذلک إلی ابن البرّاج فی «المهذّب» ، بل قد نسب الشیخ وابن إدریس إلی بعض الأصحاب، فکأنّهم استفادوا من هذه الروایه الحرمه، تخصیصاً وتقییداً لتلک الإطلاقات الوارده فی الجواز .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۹ من أبواب الجنابه، الحدیث ۹ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۹ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱۰ .

ولكنّه مخدوش من وجوه :

أوّلاً : لا يمكن استفاده الحرمه من هذه، لكونه مضمره، ولم يذكر الإمام المنقول عنه ، فكيف يمكن اعتماداً عليها من رفع اليد عن مثل تلك الأخبار التى قد عرفت كثرتها، وكثره صحاحها .

وثانياً : لا صراحه فى الحرمه إلّا بواسطه المفهوم، ومثل هذه المفاهيم التى ليست من مفاهيم الشرط لا تكون حجّه، كما لايخفى .

وثالثاً : عدم القراءه لما زاد على السبع يكون لازم أعمّ، حيث يساعد مع الحرمه والكراهه، فيختار الثانى حتى يناسب مع أخبار الجواز لأجل كون الكراهه ممّا يتسامح فيها عادةً دون الحرمه .

ورابعاً : الاضطراب فى الحديث بكون المنقول هو السبع أو السبعين، وكونهما روايه واحده أو روايتين .

ففى كلا الاحتمالين إشكال ، أمّا الأوّل فإنّ عدّهما خبراً واحداً يلزم على القول بالمفهوم من التعارض، لأجل أنّ مفهوم السبع هو الحرمه فى الأزيد ، ومفهوم السبعين هو الحرمه فى الأزيد منه والحلّيه فى الأقل، فيتعارضان الحرمه والحلّيه فيما زاد على السبع ، هذا بخلاف ما لو حمل على الكراهه، حيث يصحّ بحسب مناسبه الحكم والموضوع بالجمع بينهما بالكراهه فى ما زاد على السبع، وشدّتها فى السبعين وأزيد منها، كما لايخفى .

كما يرد الإشكال على الثانى: فإنّه لو اعتبرناهما خبران، يتردّد الأمر فيما هو الصادر عن الإمام عليه السلام ، حيث نجهل أنّه السبع أو السبعين ، فلازمه ــ على تقدير قبول دلالته على الحرمه ــ هو الحرمه بعد السبعين ، وأمّا فيما بينهما يكون مشكوكاً، فالأصل هو البراءه.

بخلاف حال الكراهه، حيث يصحّ إثباتها بالتسامح فيها بالأقل فى السبع، والأزيد فى السبعين، خصوصاً مع ملاحظه دلاله الأخبار الدالّه على الجواز، حيث أنّ المشهور قد اختار الكراهه فيما زاد عن السبع، وأعرضوا عن الحرمه، فتكون الكراهه أولى بالقبول .

ومن هنا يظهر حكم أشدّيه الكراهه فى السبعين أو أزيد منها، حيث لا يكون المستند إلاّ هذه الروايه، مع ضميمه مناسبه الحكم للموضوع، من عدم حُسن القراءه للمجنب فى تلك الحاله فيما زاد عن السبع .

ومن مجموع ما ذكرنا، ظهر وجه الأقوال من الجواز مطلقاً _ عملاً بالأخبار المجوّزه، بلا تخصيص وتقييد فى إطلاقها، خصوصاً مع ورود الإطلاق فى قوله تعالى : «فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْ الْقُرْآنِ»(۱) _ والحرمه مطلقاً _ عملاً بخبرى السكونى والخدرى _ والحرمه بما زاد على السبع أو السبعين _ عملاً بروايه سماعه _ أو الكراهه لما زاد على السبع، والأشدّيه فى السبعين وما زاد _ عملاً بالجمع بين تلك الأخبار _ وهو الأقوى كما عليه المشهور .

بقى هنا فرعان :

الفرع الأوّل : فى أنّ المراد بالكراهه هنا هل هى كراهه العباده بمعنى قلّه الثواب، أو مجرّد المرجوحيه ، أو كون تركها ملازماً لشىء وجودى راجح أهمّ عند الشارع .

ففى «الجواهر»: أنّه يظهر من الاستدلال الواقع من الجمله المجوّزه فى قوله تعالى : «فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْ الْقُرْآنِ» ونحو ذلك اعتبار الأوّل .

۱- سوره المزمّل : آيه ۲۰ .

ولکن مختاره رحمه الله الثانی، حیث قال : «لا ـ یبعد الثانی، فإنّ الأوّل لا یرتکب إلاّ فی الشیء الذی لا یمکن أن یقع عباده، فنلتزم حینئذٍ بذلک ، ودعوی أنّ قراءه القرآن من هذا القبیل، ممنوعه»(۱) .

خلافاً للمحقّق الهمدانی فی «المصباح» حیث قال : «إنّ الالتزام بالمعنی الأوّل ــ ولو علی تقدیر کون القراءه ممحّضه فی العباده ــ مشکلٌ، ولکن الالتزام بالمرجوحیه الصرفه، أعنی الکراهه المصطلحه أشکل...

إلی أن قال : ثمّ، والذی یحسم مادّه الإشکال، ویتّضح به حقیقه الحال فیما هو من نظائر المقام هو أنّ النهی فی مثل هذه الموارد لم یتعلّق بالعباده لذاتها، حتّی یکون فعلها مبغوضاً، ومشتملاً علی منقصه مقتضیه لطلب الترک کتوهین القرآن مثلاً، فما نحن فیه حتّی یمتنع کونها عباده، وإنّما تعلّق الطلب بترکها لأجل الترک، ملزوماً لعنوان وجودی راجح، تکون مراعاته أهمّ بنظر الشارع من المصلحه المقتضیه لطلب الفعل...

إلی أن قال : وإنّما المهمّ فی المقام، بیان أنّ ما نحن فیه من هذا القبیل، وأنّ القراءه مستحبّه فی حقّ الجنب والمریض وغیرهما ، ولکن ترکهما نفسهما ملزومٌ لعنوان وجودی راجح، تکون مراعاته أهمّ فی نظر الشارع، وإن لم نعرف ذلک العنوان تفصیلاً».

ولا ـ یبعد أن یکون المقصود تعظیم القرآن واحترامه، الذی یحصل بمجانبه الجنب والحائض عند ترک القراءه» انتهی محلّ الحاجه .

قلنا : لا تردید فی أنّ قراءه القرآن تعدّ من المستحبّات والعبادات، حتّی عن

۱- الجواهر: ج۳ ص۷۲ .

مثـل الجنب والحائض، كما يـدلّ عليه قوله تعالى: «فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ» ، كما يظهر أيضاً من كلمات الأصـحاب، ولسان الأخبار، من مقارنه قراءه القرآن للـذكر فى روايه ابن بكير فى كون الـذكر عباده ويرغب إليها الشارع ، فحسن الـذاتى للقراءه والذكر أمرٌ مسـلّم، إلاّـ أنّ الوارد فى لسـان الأخبـار ليس إلاّـ النهى عن القراءه، بمعنى أنّ متعلّق النهى هو الـذى كـان متعلّقـاً للأمر، فبـذلك يتفاوت حكم المقام عن مثل النهى عن خروج المرأه عن الـدار، الذى يكون المقصود منه بقائها فيها لحفظ المتاع، الذى قد وقع فى كلام المحقّق الهمدانى رحمه الله .

فلابـدّ أن يقال : إنّ الكراهه هنا ليس لأجل نفس القراءه المتعلّقه بالقرآن بذاتها ، بل كان النهى لأجل ملازمه هذه القراءه لتحقّق عنوان غير محمود عنـد الشارع، مثل إتيان صـلاه الظهر فى الحمّام، حيث تعلّق النهى بهذه الصـلاه، إلاّ إنّه يتوجّه إلى قيده الأخير كونها فى الحمّام، هكذا يكون فى المقام، حيث قد تعلّق النهى بالقراءه، إلاّ إنّه متوجّه بقيده الأخير، هو حاله الجنابه والحيض .

فلا منافاه فى كون المقام من قبيل الصـلاه فى الحمّام من الاُمور العباديه، إلاّ إنّه إذا أتى بها فى هـذا الحال، يكون ثوابها أقلّ من حال إتيانها فى حال الطهاره عن الحدث الأكبر ، كما يكون ثوابها أزيد إذا أتى بها فى حال الطهاره عن الحدثين .

فالـذهاب إلى مـا يظهر من كلمـات الأصـحاب واسـتدلالاتهم، ليس ببعيـد ، بل يساعـده فهم عرف المتشـرّعه، حيث يسـتنكرون الإتيان بالقراءه فى تلك الحاله، ولذلك دائماً يسألون حتى لا يقعون فى أمر منكر شرعى .

فاحتمال الأوّل أظهر وأقوى عندنا ، واللّه العالم .

الفرع الثـانى : فى أنّه هـل المراد من الكراهه فيما زاد السبع، هو تعـدّد الآيات المتمايزات، أو يصـدق ذلك حتّى مع تكرار الآيه الواحده فيما زاد على السبع ؟

ومسّ المصحف (۱).

وقد اختار صاحب «الجواهر» الأوّل، وعليه يلزم أن لا يكون المتكرّر من سوره مشتمله على سبع آيات مرتكباً للكراهه، لعدم تحقّق ذلك العنوان .

ولكن لايبعد أن يقال : إنّه يصدق على السبع بالنسبه إلى الآيه الواحده، إنّه قرأ سبع آيات، بحيث لو قرأ مرّه واحده يصدق أنّه ارتكب مكروهاً ، فالمراد من الزياده على السبع، هو الأعمّ من الآيه الواحده المتكرّره سبع مرّات أو المتمايزه.

ومنه يظهر حكم ما لو تكرّر نفس الآيات السبعه أيضاً، حيث ذهب صاحب «الجواهر» إلى عدم الكراهه، لعدم صدق الزياده حينئذٍ ، لما قد عرفت الصدق فيها فتكون مكروهاً .

كما لا فرق في الصدق فيما يصدق أو في عدمه، فيما لا يصدق بين كون الآيه قصيره أو طويله، لكون المدار على صدق الآيه، كما لايخفى .

(۱) أي يكره مسّ ما عدا الكتابه من الورق ومجموع ما بين الدفتين، حيث يفهم منه جواز مسّ غير الآيات المكتوبه، أمّا نفس الآيات فإنّه يحرم مسّها.

أقول: فأمّا الحرمه في نفس المكتوبه فقد مضى بحثها.

وأمّا الجواز في غيرها فإنّه يكون مقطوعاً به، للأصل من البراءه واستصحاب الحاله السابقه على الجنابه التي هي الجواز، مضافاً إلى عدم الخلاف بين الأصحاب، بل كاد أن يكون مجمعاً عليه، ولم يظهر الخلاف إلّا عن السيّد المرتضى رحمه الله من القول بالحرمه مستدلاًّ بقوله تعالى : «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»(۱) ، وقول أبي الحسن عليه السلام في خبر ابن عبد الحميد، قال :

۱- سوره الواقعه: آيه ۷۸ .

«المصحف لا تمسّه على غير طهر ولا جنباً، ولا تمسّ خطّه (خيطه) ولاتعلّقه، إنّ اللّه تعالى يقول : «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»»(۱) .

حيث استشهد الإمام عليه السلام بظاهر الآيه على أنّ الممنوع مجموع ما بين الدفّتين، خصوصاً مع ملاحظه ما فى الخبرين، من ذكر التعليق ــ بل الخيط فى نسخه اُخرى ــ يناسب مع ما ذكره.

ما يكره على الجنب / مسّ المصحف الشريف

هذا ، ولعلّ ذكر الخط بعد أصل المصحف وشموله له، كان لشدّه الاهتمام به ، فالدليل منحصر بهما .

ولكنّه مندفع أوّلاً ـ : بأنّ جواز مسّ غير المتطهّر ــ خصوصاً فى الحدث الأصغر ــ للمصحف ــ أى المجموع ــ عليه الإجماع والنصّ، مثل ما فى مرسله حريز، عمّن أخبره، عن أبى عبداللّه عليه السلام ، قال : «كان إسماعيل بن أبى عبداللّه عنده فقال : يا بنى اقرأ المصحف ، فقال : إنّى لست على وضوء ، فقال : لا تمسّ الكتابه ومسّ الورق واقرأه»(۲) .

فإن أمر الإمام عليه السلام بمسّ الورق مفيدٌ للجواز، لكونه أمراً فى مقام توهّم الخطر، فجواز مسّ الجلد والمجموع يكون بالأولويّه .

بناءً على هذا يصير الحكم فى المحدث الأصغر هو الجواز فى مسّ الجلد والورق، دون الكتابه، للتصريح بالنهى عنها، كالنهى الوارد فى موثّقه أبى بصير، قال : «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عمّن قرأ فى المصحف وهو على غير وضوء؟ قال :

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۲ من أبواب الوضوء، الحديث ۳ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۲ من أبواب الوضوء، ، الحديث ۲ .

لا بأس، ولا یمسّ الکتاب»(۱) .

فیکون النهی حینئذٍ تنزیهیّاً ولو للجنب .

وثانیاً : حیث یکون المراد من الکتاب هو المکتوب، بأن یکون المصدر هو اسم المفعول لا مجموع ما بین الدفتین، فیکون النهی باقیاً فی التحریم، کما کان کذلک فی الحدیث السابق علیه، فإذا صار النهی فیه دالاًّ علی الحرمه، فیکون ذلک قرینه علی کون المراد من المصحف فی الروایه والآیه نفس الکتابه، فیکون النهی تحریمیّاً.

أو کون المراد من المصحف، هو مجموع ما بین الدفتین فیکون النهی تنزیهیّاً، سواء کان مسّ المصحف أو الخیط أو علقه _ دون الخطّ لما قد عرفت الحرمه فیه قطعاً _ ففی صوره التنزیه یلزم أن لا یفرق بین کونه محدثاً بالحدث الأصغر أو الأکبر، مع أنّ الأصحاب لم یفتوا بالکراهه فی الأوّل، بخلافه فی الثانی .

وثالثاً : أن یراد من النهی فی روایه ابن عبد الحمید مطلق المرجوحیه، حتّی یتناسب مع الحرمه بالنسبه فی الکتابه، بأن یکون هی المراد من المصحف، فیکون لفظ الخط عطفاً تفسیریّاً، کما یناسب مع الکراهه الوارده بالنسبه إلی التعلّق والخیط.

هذا، وقد مال إلیه صاحب «الجواهر» حیث قال : «إنّه لمّا انجبر النهی بفتوی الأصحاب بالنسبه إلی الکتابه، وجب القول بالحرمه، ولم ینجبر بالنسبه إلی غیرها، فوجب القول بالکراهه، لعدم صلاحیه الروایه لإثبات الحرمه، لما فیها من الضعف .

لا یقال : إنّ ذلک استعمال للنهی فی حقیقته ومجازه.

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۲ من أبواب الوضوء، ، الحدیث ۱ .

لأنّا نقول : لو سلم لا بأس بارتكاب حمله على عموم المجاز، إذ أقصاه أنّه مجاز، قرينته ما سمعت هذا على نسخه «ولا خيطه» بالياء .

وأمّا على نسخه الخط، فيحتمل أن يقال حينئذٍ : المراد بالمصحف فى الأوّل ما عدا الكتابه، فيحمل النهى الأوّل على الكراهه، والثانى على الحرمه» انتهى محلّ الحاجه .

ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال لأنّه إن اُريد من المصحف نفس الكتابه، وكان النهى فيه خاصّاً بالحرمه، فلايبقى له مورد فى كون النهى مستعملاً فى عموم المجاز، لأنّه قد استعمل فى خصوص التحريم .

وإن اُريد التعميم فى كلّ منهما، فهو المحتمل فى الأخير الذى جعله قسيماً له .

هذا ، مضافاً إلى أنّه إن كان النهى مستعملاً فى التحريم، فلا وجه لجعل عدم انجباره بعمل الأصحاب موضوعاً للحمل على الكراهه، لأنّه: أوّلاً : الانجبار فى الحديث، لا يحتاج فى كونه لجميع ما فى الروايه، بل يكفى فى الانجبار انجباره فى الجمله .

وثانياً : إنّه إذا كان النهى تحريميّاً، لا معنى لصيرورته تنزيهيّاً بعدم الانجبار، كما لايخفى .

ولكن الإنصاف أنّ المراد من المصحف هى الكتابه، حتى يناسب التحريم مع غير المتطهّر للأعمّ من الحدث الأصغر والأكبر، كما يناسب مع كلمه الخطّ ـ كما فى نسخه الأصليه ـ فيبقى التعلّق خارجاً بواسطه دليل خارجى من الإجماع، على عدم الحرمه، أو يقال بالحرمه على إمكان حصول المسّ بالبدن حال الجنابه والمحدثيه فى التعليق غالباً، فلذلك يبقى نهيه فيه على الحرمه، كما يناسب ذلك مع استدلال الإمام بالآيه الشريفه، حيث لا يريد من المصحف إلاّ الكتابه فيه، فيكون الحديث أجنبيّاً عن بحثنا.

ولکن ينبغى أن يستدلّ على القول بأنّ المقصود من كراهه مسّ المصحف، هو المجموع لا ـ الكتابه فقط، صحيحه محمّـد بن مسلم، قال : «قال أبو جعفر عليه السلام : الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب، ويقرآن من القرآن ما شاءا إلاّ السجده» الحديث(۱) .

بناءً على أنّ الجمله خبريه: «يفتحان» مستعمله فى وضع الأمر الندبى لا الوجوبى ، وإلاّ يلزم القول بحرمه فتح المصحف بغير هذه الكيفيّه، وهو مخالف للإجماع، بل النصّ حيث ورد الأمر الدالّ على جواز مسّ الورق فى مرسله حريز ، بل وفى الحديث الرضوى المعتضد بالأصل وفتوى المشهور من قوله: «ولا تمسّ القرآن إذا كنت جنباً، أو على غير وضوء، ومسّ الأوراق»(۲) .

فإذا جاز مسّ الجنب للورق، فجواز المسّ للجلد يكون بطريق أولى .

ومن هنا ظهر عدم تماميّه الاستدلال لقول المرتضى بالحرمه بواسطه هذه الروايه، فثبت صحّه كلام المصنّف فى فتواه الكراهه.

ثمّ قد عرفت من خلال المباحث السابقه أنّ مقتضى حمل خبر ابن عبد الحميد على الكراهه هو القول بالكراهه فى مسّ غير الخط من القرآن على المحدث بالحدث الأصغر أيضاً، لإطلاق قوله : «لا تمسّه على غير طُهر»، وذِكْر خصوص الجنب بعده، حيث يجعله ممحّضاً فى غير المتوضّى من قوله: «غير طهر» مع أنّ الأصحاب خصّوا كراهه المسّ بخصوص المحدث بحدث الأكبر كالجنابه .

ولكن لولا الإجماع على خلافه لقلنا به، لأجل ملاحظه أدلّه التسامح فى

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۹ من أبواب الجنابه، الحديث ۷ .

۲- مستدرک الوسائل: ج۱ الباب ۱۰ من أبواب الجنابه، الحديث ۱ .

والنوم حتّى يغتسل أو يتوضّأ (۱).

الكراهه، وإن تعدّ كراهته أخفّ من الكراهه فى مسّ الجنب والحائض والنفساء مثلًا، إن قلنا بإلحاقهما بالجنب فى ذلك، واللّه العالم .

ثمّ الظاهر أنّ القول بكراهه مسّ جلد المصحف على المجنب ــ أى بمجموع ما بين الدفتين يلزم القول بالكراهه حتّى فى افراد الورق من القرآن، خصوصاً إذا عدّ كلّ ورق مستقلًّا فى الوجود، كأجزاء القرآن المستقلّه المتداوله الآن، مثل جزء يس، وجزء عمّ وغيرهما.

ما يكره على الجنب / النوم بلا طهور

بل لا يبعد شموله لصفحه وصفحتين من القرآن، إذا انفردا وجُعلا بين الدفّتين، وإن تأمّل فيه المحقّق الآملى .

و وجه شموله لهذه الموارد صحّه إطلاق المصحف على كلّ ذلك حتى على الورقه بأنّه قرآن ، مضافاً إلى مناسبته مع التعظيم .

نعم، شمول الكراهه لمسّ كتب فيها آيه أو آيات، مثل الكتب الاستدلاليه ونحوها، لا يخلو عن تأمّل ، بل الأظهر عدمه، حيث لا يصدق عليه مسّ المصحف قطعاً، كما لايخفى .

(۱) الكلام فى هذه المسأله يقع فى اُمور :

الأمر الأوّل : فى جواز النوم على الجنب، قبل الغسل والوضوء والتيمّم وهو ممّا لا إشكال فيه لأنّه مضافاً إلى كونه مقطوعاً به ــ كما فى «الجواهر»، بل قد يظهر الجواز عن الشيخ فى «المبسوط»، وابن زهره فى «الغنيه» وصاحب «الوسيله» و«الجامع» و«النافع» و«المعتبر»، والعلاّمه فى «المنتهى» و«التذكره» و«القواعد» و«الإرشاد» و«الدروس» وصاحب «الجواهر» و«المصباح»

للهمـدانى والآـملى، وصاحب «العروه» وكلّ أصـحاب التعليق، بل قـد نقل الإجماع عليه فى «الغنيه» و«المنتهى» ، بل وعلمائنا كما عـن «المعتـبر» و«التـذكره» ، وأنّ الكراهـه هـو المراد مـن النهى فى كلاـم «المهـذّب»، حيث قـال : «النهى للجنب عن النـوم حتى يتمضمض ويستنشق لا الحرمه» ــ .

تـدلّ النصوص ــ تصـريحاً أو تلويحاًــ على الجواز، مثـل صـحيحه الأعرج، قال : سـمعت أبا عبـداللّه عليه السـلام ، يقول : «ينام الرجل وهو جنب وتنام المرأه وهى جنب»(۱) .

بل وكذلك ذيل موثّقه سماعه، حيث قال : «وإن هو نام ولم يتوضّأ ولم يغتسل، فليس عليه شىء إن شاء اللّه»(۲) .

نعم، هنا ما يتوهّم منه عـدم الجواز ــ إلاّ مع الطهور بأىّ قسم كان من المائيه أو الترابيه ــ وهو كما فى موثّقه أبى بصـير، عن أبى عبـداللّه عليه السـلام ، عن أبيه، عن آبـائه، عن أمير المؤمنين عليهم السـلام ، قـال : «لاـ ينـام المسـلم وهو جنب، ولا ينام إلاّ على طهور، فإن لم يجد الماء فليتيمّم بالصعيد»(۳) .

ولكن لا يمكن الأخذ بظاهره من الحرمه بلا تحصيل طهور، لكونه مخالفاً للإجماع كما عرفت، ومخالفاً لما عرفت من الروايتين، فلابدّ من الجمع بينهما وبينه بالحمل على الكراهه، كما سنشـير إليه فى الأمر الآتى ، خصوصاً إذا اُريد من قوله: «على طهور»، هو الغسل فقط ، ومع عدم التمكّن من الماء فبالتيمّم، دون أن يعمّم للوضوء ، حيث يلزم معارضته.

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۵ من أبواب الجنابه، ، الحديث ۵ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲۵ من أبواب الجنابه، ، الحديث ۶ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۲۵ من أبواب الجنابه، ، الحديث ۳ .

مضافاً إلی مـا عرفت من صـحیحه الحلبی أیضـاً، حیث حکم بـالجواز مع الکراهه بـدون وضوء، وإلاّـ یجوز بلا کراهه، کما قال: «یکره ذلک حتی یتوضّأ»(۱) .

فجواز النوم بلا غُسل ولا وضوء للجنب ثابت عند الأصحاب ولا کلام فیه .

الأـمر الثـانی : فی کون النوم مجنباً بلاـ تحصـیل طهاره یعـدّ مکروهاً، مضافاً إلی ما عرفت من دلاله الإجماع المحصَّل والمنقول علیه، وکـذلک صـریح صـحیحه عبـداللّه بن علی الحلبی، قال : «سـئل أبو عبـداللّه علیه السـلام عن الرجل أینبغی له أن ینام وهو جنب؟ فقال : یکره ذلک حتّی یتوضّأ»(۲) .

حیث أنّ ظهـور قـوله: «ینبغی» فی السـؤال، ولفـظ «الکراهه» فی الجـواب، منضـمّاً إلی فهم الأصـحاب وفتواهم، یرفع شـبهه کون المراد من الکراهه هو الحرمه، کما لایخفی .

وأمّا التمسّک علی ذلک بصحیحه عبدالرحمن بن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال : «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن الرجل یواقع أهله أینام علی ذلک؟ قال : إنّ اللّه یتوفّی الأنفس فی منامها، ولا یدری ما یطرقه من البلیه ، إذا فرغ فلیغتسل» الحدیث(۳) .

فممّا لا بأس به إذا اُرید استفاده ذلک من الأمر بالغُسل قبل النوم لأجل کراهه النوم بلا طهاره .

نعم والـذی یرد علیه، أنّ المسـتفاد منه هو کون الغُسـل هو الرافع للکراهه فقـط دون غیره، وإلاّـ کـان الأـحری أن یتبّه فیهـا بأحد الأمرین من الوضوء أو الغسل.

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۵ من أبواب الجنابه، ، الحدیث ۱ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۵ من أبواب الجنابه، ، الحدیث ۲ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۵ من أبواب الجنابه، ، الحدیث ۴ .

إلّا أن يجاب عنه بأنّه أجاب بما هو الأفضل، وكونه هو المستحبّ، وهو غير بعيد .

وأمّا الاستدلال على ــ كما يظهر عن صاحب الحدائق ــ ذلك بموثّقه سماعه، قال : «سألته عن الجنب يجنب ثمّ يريد النوم؟ قال : إن أحبّ أن يتوضّأ فليفعل، والغُسل أحبّ إليّ وأفضل من ذلك، وإن هو نام ولم يتوضّأ ولم يغتسل، فليس عليه شيء إن شاء اللّه»(۱) .

ممّا لا يخلو عن إشكال، إذ لولا دلاله أخبار اُخر على الكراهه فى نوم الجنب بلا طهاره، لدلّ ذيل هذه الروايه على جوازه، لظهور قوله: «ليس عليه شيء» على ذلک، مع أنّ صدرها أيضاً لا تزيد دلالته على كون الوضوء مستحبّاً والغُسل أفضل، بحيث لو تركهما لكان قد ترک المستحبّ فى ذلک، لا قد فعل مكروهاً، كما لايخفى .

الأمر الثالث : فى أنّ الكراهه السابقه بماذا ترتفع؟

قد يقال : بأحد من الأمرين: إمّا بالوضوء أو بالغسل مع التمكّن من الماء، وإلّا بالتيمّم بدله .

هذا، كما عليه صاحب «الجواهر»، وصاحب «المصباح» للهمداني، تمسّكاً بصحيحه الحلبى، حيث جاء فيها قوله: «يكره ذلک حتّى يتوضّأ» الظاهر فى كون الغايه غايه للكراهه بنفسها بسبب الوضوء، ولا ينافيه صحيحه عبد الرحمن حيث قد أمر فيها بالغسل بعد الفراغ، لأجل احتمال كون ذلک لتحصيل ما هو الأفضل، كما أشار إلى الأفضليه فى موثّقه سماعه، حيث قال : «والغسل أفضل من ذلک» . كما أنّ الكراهه ترتفع بالغُسل، لكونه أكمله وبعد عدم التمكّن منه يؤتى ببدله وهو التيمّم، كما ورد فى روايه أبى بصير بقوله : «فإن لم يجد الماء

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۵ من أبواب الجنابه ، الحديث ۶ .

فليتيمّم بالصعيد» .

ولكن قد خالف هذا الرأى صاحب «كشف اللثام»، حيث اختار أنّ الوضوء لا يرفع الكراهه إلاّ بمرتبه منها، الموجب لتخفيفها تمسّكاً بصحيحه عبد الرحمن، حيث اقتصر فيه بذكر الاغتسال فقط، ووافقه المحقّق الآملى قدس سره ، حيث أيّده بأنّ مقتضى الصحيحه هى الكراهه لأجل وجود الجنابه ودرك الموت معها، وهذا المعنى لا يرتفع إلاّ بالغسل أو ببدله وهو التيمّم عند فقد الماء، والوضوء لا يؤثّر شيئاً لولا هذه الأخبار، بل كان لازم الجمع ــ حسب مقتضى الصحيحه ــ تعيّن الغُسل.

ولكن بعد ورود الأخبار على جواز الإتيان بالوضوء للجنب، مع التمكّن من الماء، فإنّه يستفاد أنّه يؤثّر فى تخفيف الكراهه لا فى زوالها .

هذا، ولكن الإنصاف أنّه خلاف ظاهر وجود الغايه فى صحيحه الحلبى، حيث يرجع إلى الكراهه لا بمرتبتها الشديده ، خصوصاً إن قلنا بالإطلاق من الحدث الأكبر والأصغر فى قوله: «ولا ينام إلاّ على طهور» فى روايه أبى بصير، ورجوع قوله: «إن لم يجد الماء» إلى واحد منهما، أى يصحّ لمن كان فاقد الماء الإتيان بالتيمّم بدلاً عن الوضوء، أو التيمّم بدلاً عن الماء للغسل، فيساعد الحديث مع ما ذكره صاحب «الجواهر» بأنّ الكراهه ترتفع بأحد من الأمرين: من الوضوء أو الغسل .

ولكن التأمّل فى روايه أبى بصير، يوصلنا إلى كون المراد من قوله: «لا ينام إلاّ على طهور» هو الغسل فقط، لا مع الوضوء، لوضوح أنّ الطهاره لا تحصل بذلك الوضوء للجنب، ولا يكون نظير وضوء الحائض للعباده، بل هو رافع للكراهه الموجوده فى النوم على الجنابه .

مضافاً إلى أنّه قد يؤيّد ما ذكرنا ورود ذكر التيمّم فى ذيله، حيث أنّه إذا فقد الماء وأراد الإتيان، فلماذا يأتى ببدل الوضوء دون الغُسل، مع أنّه لا تفاوت فيه

فى أصل البدليه، مع أنّ الإتيان بالبدل يوجب كفايته عن الوضوء، فتصير هذه قرينه أُخرى على كون المراد من الطهر هو الغسل لا كليهما، كما لايخفى .

ولكن مع ذلك كلّه لا يبعد الذهاب بالقول بأنّ التكليف هنا من جهه ضميمه النصوص بعضها مع بعض، أمران :

أحدهما: كراهه النوم مع ترك أحد الأمرين، فيرتفع بوجود أحدهما .

والآخر: استحباب انتخاب زوال الكراهه ورفعها بالغُسل الذى يحصّل الطهاره الكامله. وقد أُشير إلى الوجه الثانى ما فى روايه سماعه، بقوله : «إن أحبّ أن يتوضّأ فليفعل»، أى تذهب الكراهه بذلك وينام، والغُسل أفضل من ذلك.

فما ذكره صاحب «الجواهر» هو الأقوى، وبذلك يظهر الجواب عن المحقّق الآملى بأنّ الموت ربما يدرك مع الجنابه يصحّ أن يكون وجهاً لأفضليه الغُسل لا وجهاً لبقاء الكراهه، لأنّه مع الوضوء يجوز للمجنب النوم بلا كراهه، لا مع الكراهه بمرتبه خفيفه، كما عليه العَلَمان واللّه العالم .

وممّا ذكرنا فى الأخير ظهر أنّ التيمّم يكون بدلاً عن الغسل، لا عن الوضوء، حتّى لو فرض عدم التمكّن من الماء مطلقاً أى كليهما ، لما قد عرفت أنّ الإتيان بالتيمّم بدلاً عن الغسل، يغنى عن الوضوء نفسه، من جهه حصول أصل الطهاره، فكأنّه كان مثل من أتى بنفس الغسل، ولذلك لولا دليل الشرع على تجويز الوضوء مع التمكّن من الغُسل، لقلنا بتعيّن الغُسل ، فإذا فرض عدم وجود ماء، أو عدم تمكّنه من الغسل، ووجب أو استحبّ له التيمّم، فلا وجه حينئذٍ للقول بإتيان التيمّم بدلاً عن الوضوء .

ومن ذلك يظهر أنّ جواز التيمّم إذا كان بدلاً عن الغسل، لا يختصّ بصوره عدم التمكّن من الوضوء، بل ينبغى جوازه حتّى مع التمكّن من الوضوء ، فما ترى فى

کلام السیّد فی «العروه» من تقیید جواز التیمّم بعدم التمکّن من الماء للوضوء، مع تصریحه بکون التیمّم بدلاً عن الغسل، لا یخلو عن إشکال ، هذا کما عن المحقّق الآملی .

اللّهم إلاّ أن یقال : إنّ ما دلّ علی جواز التوضّی للجنب إذا أراد النوم، لو کان مطلقاً یشمل حتی من لم یتمکّن من الغُسل وأراد التیمّم بدلاً عنه ، فحینئذٍ یأتی الإشکال، فی أنّه إذا کان التیمّم هو المحصّل للطهاره، بدلاً عن الغسل ، فلماذا أجاز التوضّی الذی لا یحصل به الطهاره ؟ فیفهم من ذلک أنّ الشارع قد أجاز الوضوء بدلاً عن الغسل، لرفع الکراهه حینما هو قادرٌ علی تحصیل الماء لکن بصعوبه، فجوّز له النوم لکن مع الوضوء، فلا یشمل من لا یقدر علی الغُسل، وکان وظیفته التیمّم الذی یحصل به الطهاره بلا صعوبه .

ولکن الإنصاف إنّه تکلّف لا حاجه إلیه، مع وجود لطف الشارع بالإطلاق من تجویز الوضوء مطلقاً، کما لایخفی .

الأمر الرابع : هل الکراهه فی النوم مع الجنابه یکون مطلقاً _ أی سواء أراد العود إلی الجماع صباحاً کما علیه صاحب «الجواهر» والمحقّق الآملی وغیرهما _ أو مقیّداً بما إذا لم یرد العود إلیه ، وإلاّ لا کراهه فیه؟

ویظهر عدم الکراهه من کلام الصدوق فی «الفقیه»، حیث نقل بعد صحیحه الحلبی حدیثاً آخر جاء فی ذیله قوله : «أنا أنام علی ذلک حتّی أصبح، وذلک إنّی أرید أن أعود»(۱) .

حیث أنّ الظاهر هو العود إلی الجماع لا إلی النهوض فی القیام، فأراد الإمام علیه السلام إخباره بموته وحیاته، وأن یکون مُغتسلاً قبل أن یصبح وهو میّت، فی

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۵، من أبواب الجنابه، الحدیث ۲ .

والخضاب (۱).

قبال سائر الناس حيث لا يعلمون، فربما يـدركهم الموت جنباً، فإنّ لازم ذلك عدم كراهه النوم للإمام عليه السـلام مع الجنابه مع تلك الحاله، بخلاف سائر الناس الذين يجهلون موتهم، كما عن صاحب «الحدائق» .

ففى «الجواهر» إنّه تكلّف، وهو كما ترى ، وفى «المصباح» للآملى إنّه تكلّف بعيد . ولكن مع ذلك قالا : إنّه لم يظهر من الروايه أنّه عليه السـلام نـام بلا وضوء، ولعلّه توضّأ ثمّ نام . ففى «الجواهر» إنّه الأقرب فى قبال الاحتمال الأوّل من التقيـد فى الكراهه بما إذا لم يرد العود .

ولكـن الإنصـاف عـدم خلوّ الروايه عن الإشـعار بتقيّـد الكراهه، بمـا إذا لم يرد العـود إلى الجمـاع، حيث لاـ كراهه فى النـوم مع الجنابه، كما فهمه صاحب «الوسائل» قدس سره ، إلاّ إنّه مخالف لفتوى الأصحاب، حيث فهموا الإطلاق، فيشكل التقييد فى تلك الإطلاقات، مع هذه الروايه بمجرّد الإشعار، كما لايخفى .

(۱) مسأله كراهه الخضاب للجنب، أو كراهه الاجناب للمختضب، مشتمله على مسائل عديده وهى :

ما يكره على الجنب / الخضاب

المسأله الاُولى : فى معنى الخضاب.

وهو اسمٌ لمـا يختضب به، سواء كـان بالحنّاء أو غيره من سـائر الأدويه والألـوان الموجوده المتعـارفه فى عصـرنا ، ولـذلك قال صاحب «الجواهر» : هو ما يتلوّن به.

لاـ إشـكال فى جواز الخضاب على المجنب وعـدم الحرمه ، ويـدلّ عليه الأصل وهو البراءه واستصحاب الجواز الثابت له قبل أن يصير جنباً ، والإجماع بكلا قسميه نقلاً ـ كما عن «الغنيه» و«الرياض» ـ وتحصيلاً لكثره من ذهب إلى

الکراهه، حیث قد صرّح بها فی «المقنعه» و«المبسوط» و«الغنیه» و«الوسیله» و«الجامع» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهی» و«القواعد» و«الإرشاد» و«الدروس» و«الذکری» وصاحب «الجواهر» و«المصباح» للهمدانی، والآملی وصاحب «الحدائق» و«العروه» وأصحاب التعلیق .

وما یتوهّم کلامهم خلاف ذلک، مثل ما فی المحکیّ عن «المهذّب البارع» من النهی بصوره الإطلاق، وما حُکی عن المفید فی «المقنعه» من التعلیل للحکم بمنع الخضاب عن وصول الماء إلی الجسد حیث یشعر قوله بالمنع .

مندفع، بما ذکره صاحب «الجواهر» قدس سره من کون المراد من النهی هو الکراهه، کما یؤیّده تعبیره عن غیر هذا الحکم من سائر المکروهات به ، کما یوجّهه کلام المفید بما قد ذکره المحقّق فی «المعتبر»: «بأنّه قدس سره لعلّ نظره إلی أنّ اللون عَرَضٌ لا ـ ینتقل، فیلزم حصول أجزاء من الخضاب فی محلّ اللون، فیکون وجود اللون بوجودها، إلاّ أنّها خفیفه لا تمنع الماء منعاً تامّاً فکرهت لذلک» انتهی ما فی «المعتبر». وقد أجاد فیما أفاد، فلا یرد علیه ما أورده صاحب «الحدائق» بأنّ هذا التعلیل لو کان صحیحاً، للزم کون الخضاب حراماً لا مکروهاً .

لوضوح أنّه لیس بمانع جدّی، لما ورد فی الأخبار من صحّه الاغتسال مع بقاء لون الطیب والزعفران، بل هو کان بمنزله بیان الحکمه فی أصل الکراهه، فلم یظهر مخالفتهما فی المسأله مع دعوی الإجماع .

المسأله الثانیه : فی دلاله عدّه أخبار علی الکراهه، ولو جمعاً بین ما ینفی البأس، وبین ما ینهی عن ذلک مطلقاً، فلا بأس بذکرهما : أمّا ما یدلّ علی الأوّل: خبر أبی جمیله، عن أبی الحسن الأوّل علیه السلام ، قال : «لا بأس بأن یختضب الجنب،

ویجنب المختضب، ویطلی بالنوره»(۱) .

فهو یشتمل علی کلا قسمی المسأله من الاختضاب حال الجنابه، والإجناب حال کونه مختضباً .

ومثله روایه السکونی ــ خصوصاً فی الإجناب، لوجود الإطلاق فی تجویز الاختضاب الشامل لحال الجنابه ــ عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال : «لا بأس أن یختضب الرجل ویجنب وهو مختضب» الحدیث(۲) .

أو التجویز فی خصوص الاختضاب حال الجنابه والحیض، مثل روایه سماعه، قال : «سألت العبد الصالح علیه السلام عن الجنب والحائض یختضبان؟

قال : لابأس»(۳) .

وروایه أبی المعزا، عن العبد الصالح، قال : «قلت له : الرجل یختضب وهو جنب؟ قال : لا بأس . وعن المرأه تختضب وهی حائض؟ قال : لیس به بأس»(۴) .

وروایه الحلبی، عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال : «لا بأس أن یحتجم (یختضب) الرجل وهو جنب»(۵) .

وممّا یدلّ علی الثانی وهو النهی بصوره المطلق: روایه کردین المسمعی، قال : «سمعت أبا عبداللّه علیه السلام یقول : لا یختضب الرجل وهو جنب، ولا یغتسل وهو

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۲ من أبواب الجنابه، ، الحدیث ۱ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۲ من أبواب الجنابه، ، الحدیث ۳ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۲ من أبواب الجنابه، الحدیث ۶ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۲۲ من أبواب الجنابه، ، الحدیث ۷ .

۵- وسائل الشیعه: الباب ۲۳ من أبواب الجنابه، ، الحدیث ۱ .

مختضب»(۱) . وهو مضافاً إلى ضعف السند، مشتملٌ على النهى عن الاغتسال مع الخضاب، حيث لابدّ من توجيهه بما إذا كان مانعاً عن إيصال الماء، أو كانت كنايه عن النهى عن الاجتناب فى حال الاختضاب، وهو الأقرب .

وروايه عامر بن جذاعه، عن أبى عبداللّه عليه السلام ، قال : «سمعته يقول : لا تختضب الحائض، ولا الجنب، ولا تجنب وعليها خضاب، ولا يجنب هو وعليه خضاب، ولا يختضب وهو جنب»(۲) .

وروايه مسلم مولى على بن يقطين، قال : «أردت أن أكتب إلى أبى الحسن عليه السلام أسأله بتنور الرجل وهو جنب؟ قال : فكتب إلىَّ ابتداءً: النوره تزيد الجنب نظافه، ولكن لا يجامع الرجل مختضباً، ولا يجامع امرأه مختضبه»(۳) .

حيث أنّه مشتملٌ على النهى عن الإجناب بالجماع حال الاختضاب، لا الاختضاب حال الجنابه .

والروايه الوارده فى النهى عن الاختضاب بالخصوص حال الحيض، هى عن الطبرسى، عن أبى الحسن الأوّل عليه السلام قال : «لاتختضب الحائض»(۴) .

وحديثه عن جعفر بن محمّد عليهماالسلام ، قال : «لا تختضب وأنت جنب، ولا تجنب وأنت مختضب ولا الطامث، فإنّ الشيطان يحضرها عند ذلك، ولا بأس للنفساء»(۵) .

فإنّ الجمع بين هاتين الطائفتين هو الحمل على الكراهه ، مع أنّ نصوص النهى

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۲ من أبواب الجنابه، ، الحديث ۵ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲۲ من أبواب الجنابه، ، الحديث ۹ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۲۳ من أبواب الجنابه، ، الحديث ۳ .

۴- وسائل الشيعه: الباب ۲۲ من أبواب الجنابه، ، الحديث ۱۲ .

۵- وسائل الشيعه: الباب ۲۲ من أبواب الجنابه، ، الحديث ۱۱ .

بعضـها ضـعيف السـند، وبعضـها مشـتمل على التعليل الدالّ عليها، مثل قوله : «فإنّ الشيطان...» ، مع وجود شاهد جمع على ذلک الحمـل بمـا فی بعض النصوص من قوله: لاـ أحبّ، أو يكره ، وهما مثل روايه جعفر بن محمـد بن يونس: «إنّ أباه كتب إلى أبی الحسن الأوّل عليه السلام يسأله عن الجنب يختضب أو يجنب وهو مختضب ؟ فكتب: لا أحبّ له ذلک»(۱) .

وروايه اُخرى «مكارم الأخلاق» نقلاً من كتاب «اللباس» للعياشی، عن علی بن موسى الرضا عليه السلام ، قال : «يكره أن يختضب الرجل وهو جنب . وقال : من اختضب وهو جنب، أو أجنب فی خضابه، لم يؤمن عليه أن يصيبه الشيطان بسوء»(۲) .

فيصير هذان الحديثان شاهدين للجمع المذكور، كما عليه دعوى الإجماع .

المسـأله الثـالثه : أنّ فی بعض الأخبـار مـا يـدلّ على ارتفـاع الكراهـه إذا أخـذ الخضـاب مأخـذه، فتكـون الكراهـه مختصّه بـأوّل الخضاب.

واجبات الغسل / النيّه

والذی يدلّ على ذلک ما فی روايه أبی سعيد، قال : «قلت لأبی إبراهيم عليه السلام : أيختضب الرجل وهو جنب؟ قال : لا ، قلت : فيجنب وهو مختضب؟ قال : لا ، ثمّ مكث قليلاً، ثمّ قال : يا أبا سعيد ألا أدلّک على شیء تفعله؟

قلت : بلى ، قال : إذا اختضبت بالحنّاء وأخذ الحنّاء مأخذه، وبلغ فحينئذٍ فجامع»(۳) .

ومرسله الكلينی، قال : «وروى أيضاً أنّ المختضب لا يجنب حتّى يأخذ

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۲ من أبواب الجنابه، ، الحديث ۸ .
۲- وسائل الشيعه: الباب ۲۲ من أبواب الجنابه، ، الحديث ۳ .
۳- وسائل الشيعه: الباب ۲۲ من أبواب الجنابه، ، الحديث ۴ .

وأمّا الغسل الجنابه:

الأوّل: النيّه (۱).

الخضاب، فأمّا فی أوّل الخضاب فلا»(۱) .

وعلیه الفتوی، وقد عرفت عدم صراحه مخالفه فقیه لذلک.

وما یوهم کلام المفید ذلک، یمکن توجیهه علی هذا، فیخرجه عن المخالفه، واللّه العالم .

والمکروهات الوارده ذکرها فی الجنب هی أکثر من هـذه التی تعرّضـنا لـذکرها ــ کما فی «العروه» ــ لکن لم نتعرّض لـذکرها مراعاهً لما هو المذکور فی «الشرائع».

(۱) فلمّـا فرغ المصـنّف قـدس سره من بحث سـبب الجنابه وأحکامها، شـرع فی بحث الغُسل وأحکامه، فجعل واجباته المتوقّف علیها صحّته خمس :

الأوّل : النیّه : وهی واجبه إجماعاً ــ کما فی «الجواهر» ــ لأنّ الغُسل من العبادات ــ مثل الوضوء ــ ویجب ذلک فی کلّ عباده.

والکلام والتحقیق فی ماهیه النیّه، وجمیع ما یتعلّق بها، قـد تقـدّم فی مبحث الوضوء، بما لا مزیـد علیه، إذ کثیراً من المباحث هنا مشترکه مع ما تقدّم هناک، فلا نحتاج إلی تکرارها.

واجبات الغسل / استدامه حکم النیّه

وحقیقتهـا لیست إلاّ الإتیان بالعمل مع قصـد القربه إلی اللّه بما تعلّق به الأمر، حتّی تتحقّق الطاعه المعتبره فی العبادات ، فلا یعتبر فیها إلاّ القربه والتعیین ــ مع الاشتراک ــ من دون حاجه إلی نیّه الوجه، من الوجوب والندب، کما لا یعتبر فیه

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۲ من أبواب الجنابه، ، الحدیث ۲ .

واستدامه حکمها إلی آخر الغُسل (۱).

نیّه رفع الحدث، أو استباحه الصلاه، أو غیرها من الغایات ، وإن کان الإتیان بجمیع ذلک یساعد الاحتیاط، وقد مضی بحث مقدار ذلک فی مبحث الوضوء.

ثمّ لا ـ فرق فی ما ینوی رفع الحدث، کون الرفع بصوره الدوام، أو کان فی وقت دون وقت، إذ رفع کلّ شیء یکون بحسبه، ولذلک قد یعبّر عنه بالاستباحه، أی رفع المانع عن الدخول فیما کان ممنوعاً عنه قبل الإتیان بذلک العمل .

(۱) الثانی من الواجبات، استدامه النیّه، وقد تقدّم تفسیرها ودلیل وجوبها، وغیر ذلک ممّا یتعلّق بها فی باب الوضوء، وقلنا أنّ المراد منها هو توجّهه فی العمل کونه غسلاً، حتّی لا ـ یقع منه ذلک مع الذهول والغفله عن أصل الغُسل، بل یکفی النیّه الأوّلیه بصوره الاستدامه، وإن أخلّ بالموالاه، لعدم وجوب الموالاه فی الغُسل، فلا یجب علیه تجدید النیّه مع التأخیر، وإن کان بصوره الاعتداد إذا فرض وجود النیّه له بالاستدامه .

فما فی «الذکری» من لزوم التحدید مع طول الزمان، کما عن «نهایه الاحکام» من إیجابه مع التأخیر، لیس علی ما ینبغی، لعدم وجود دلیل یدلّ علی وجوب الزائد علی النیّه واستدامتها .

والمراد من الاستدامه، هو الإتیان بالعمل مع التوجّه فی الجمله، بحیث لو سُئل عنه عمّا فعله، لأجاب بأنّه قد اغتسل.

فعلیه لو فرض عروض غفله فی حال غُسل بعض الأعضاء، فهو لا یوجب إلاّ فساد غُسل خصوص ذلک العضو، لا أصل الغُسل، فیجب علیه تجدید النیّه وإعاده غُسل ذلک العضو، لا استئناف أصل الغسل، إلاّ أن یعرضه مفسد خارجی

وغَسل البشره بما يسمّى غَسلاً (۱).

يوجب بطلان أصل العمل .

بل لو عرض الغفله بالمرّه فى حال الغُسل، وأتى غسل بعض الأعضاء غفلةً ومن باب الاتفاق، أو أتى به مع رجوعه عن قصده، أو لم يرجع عن قصد أصل الغسل، إلاّ إنّه قصد أن لا يكون هذا الغسل، من أجزاء ذلك الغسل ففى جميع ذلك يوجب فساد غُسل ذلك العضو لا أصل العمل، كما قد عرفت من عدم اعتبار التوالى فى غُسل الأجزاء والأعضاء، فى باب الغسل .

(۱) وهذا هو الثالث من الواجبات : فالواجب عليه غَسل البشره بما يصدق الغَسل عرفاً، وإن كان من أفراده الخفيه ، فغُسل غير البشره مثل الشعر وغيره فى غير موارد الجبيره، غير كاف قطعاً .

واجبات الغسل / غَسل البشره

والدليل على كفايه ما يصدق به الغسل عرفاً ــ ولو كان مثل التدهين ــ هو دلاله حديث إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه (وفى النسخ المخطوطه والحجريه أبى جعفر) عليه السلام ، أنّ عليّاً عليه السلام قال : «الغسل من الجنابه والوضوء يجزى منه ما أجزأه من الدهن الذى يبلّ الجسد»(۱) .

وموثّقه زراره، قال : «سألت أبا جعفر عليه السلام عن غسل الجنابه؟ قال : أفض على رأسك ثلاث أكف، وعن يمينك وعن يسارك، إنّما يكفيك مثل الدهن»(۲) .

بل يمكن استفاده صدق مسمّى الغُسل عمّا ورد فيه، فى باب الوضوء،

۱- وسائل الشيعه: الباب ۵۲ من أبواب الوضوء، الحديث ۵ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۱ من أبواب الجنابه، ، الحديث ۶ .

وتخليل ما لا يصل إليه الماء إلّا بتخليله (۱).

لاشتراكهما فى لزوم الغسل فيهما، فيصحّ الاستدلال بما ورد فيه للغسل أيضاً، فيكون المراد من مثل الدهن، هو أقلّ مراتب صدق الغسل، فيطابق مع ما ورد فى صحيح زراره، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليله وكثيره فقد أجزأه»(۱) .

حيث لا يبعد تطبيق آخر فرد الجريان بما يتحقّق بمثل التدهين، خصوصاً إذا كان المورد من موارد قلّه الماء، كما لايخفى .

(۱) وهذا هو الرابع من واجبات الغسل: ولا يخفى عليك أنّ وجوب التخليل لا يعدّ إلّا وجوباً مقدّمياً، لتحصيل وجوب غَسل البشره، الذى هو واجب فى الحقيقه بالإجماع والسنّه، بل هو المتبادر من آيه التطهير فى قوله تعالى : «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبا فَاطَّهَّرُوا»(۲) .

فالطهاره بأىّ قسم منها كان مخصوص للبشره، والإجماع الموجود كان بقسميه، كما ادّعاه صاحب «الجواهر».

واجبات الغسل / تخليل ما لا يصل إليه الماء

كما أنّ السنّه هنا مستفيضه، بل كاد أن تكون متواتره، فنشير إلى بعضها، مع إمكان استفاده ذلك من الأخبار الوارده فى غَسل الوجه واليدين فى الوضوء، لاشتراكهما فى صدق ذلك، كما ورد فى قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ».

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۱ من أبواب الجنابه، ، الحديث ۳ .

۲- سوره المائده : آيه ۶ .

فلا يكتفى عن غَسل البشره غسل الشعر بلا فرق بين الكثيف والخفيف، كما أنّ اللازم فى غسل البشره غسل جميع أجزائها على التحقيق، فلا يتسامح فيه عرفاً .

وإن شئت الوقوف على الأخبار الدالّه على ذلك، فانظر إلى ما بين يديك:

منها: صحيح على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام ، قال : «سألته عن المرأه عليها السوار والدملج فى بعض ذراعها، لا تدرى يجرى الماء تحتها أم لا كيف تصنع إذا توضّأت أو اغتسلت؟ قال : تحرّكه حتّى يدخل الماء تحته أو تنزعه ...»(۱) .

فلو لم يكن غَسل البشره نفسه واجباً، لما أمر بالتحريك، ولما ذكر العلّه فيه من وصول الماء إلى تحت البشره .

بل بما عرفت من اشتراك الغُسل مع الوضوء فى ذلك يمكن استيضاح ذلك من ذيله، بقوله عليه السلام : «عن الخاتم الضيّق لا يدرى هل يجرى الماء تحته إذا توضّأ أم لا كيف يصنع؟ قال : إن علم أنّ الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضّأ» .

حيث يجرى هذا الحكم للخاتم المذكور فى حال الغسل أيضاً ، فدلالته على ذلك واضحه جدّاً .

منها: صحيحه زراره فى حديثٍ، عن أبى عبداللّه عليه السلام ، قال : «ثمّ تمضمض واستنشق ثمّ تغسل جسدك من لان قرنك إلى قدميك»(۲) الحديث .

حيث أنّ إطلاق الجسد حقيقه لا يكون إلاّ على البشره، ولو كان الشعر داخلاً فيه على الفرض .

فبناءً عليه يمكن إيراد أخبار كثيره دالّه على لزوم غسل الجسد : مثل روايه

۱- وسائل الشيعه: الباب ۴۱ من أبواب الوضوء، الحديث ۱ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲۴ من أبواب الجنابه، الحديث ۱ .

أبی بصیر، عنه علیه السلام ، فی حدیث : «وتصبّ الماء علی رأسک ثلاث مرّات، وتغسل وجهک، وتفیض علی جسدک الماء»(۱) .

ومثل صحیحه محمّد بن مسلم، عن أحدهما علیهماالسلام فی حدیثٍ: «ثمّ تصبّ علی سائر جسدک مرّتین، فما جری علیه الماء فقد طهر»(۲) .

وحدیث حکم بن حکیم، عن الصادق علیه السلام ، فی حدیث : «وافض علی رأسک وجسدک فاغتسل»(۳) .

وموثّقه سماعه، عنه علیه السلام فی حدیثٍ : «ثمّ تفیض الماء علی جسده کلّه»(۴) .

والأخبار بهذا المضمون أزید من ذلک، ولا تحتاج المسأله إلی بیان أزید من ذلک، حتّی نتوسّل بمثل الحدیث المنقول فی «فقه الرضا» بقوله : «ومیّز الشعر بأناملک عند غسل الجنابه ، فإنّه یروی عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله إنّ تحت کلّ شعره جنابه، فضع الماء تحتها فی أصول الشعر کلّها، وخلّل اُذنیک بإصبعیک، وانظر إلی أن لا تبقی شعرهً من رأسک ولحیتک إلاّ وتدخل تحتها الماء»(۵) .

وقد نوقش فی سنده کثیراً.

بل قد یمکن استفاده وجوب غسل البشره بالأخبار المستفیضه الآمره بمبالغه النساء فی غسل رؤوسهنّ، حیث لا یکون ذلک إلاّ لاهتمام إیصال الماء إلی أصول الشعر، کما نشاهد ذلک فی حسنه جمیل، قال : «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عمّا

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۴ من أبواب الجنابه، ، الحدیث ۲ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، ، الحدیث ۷ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، ، الحدیث ۸ .

۵- مستدرک الوسائل: ج۱ الباب ۱۷ من أبواب الجنابه، الحدیث ۳ .

تصنع النساء فی الشعر والقرون؟ فقال : لم تکن هذه المشطه، إنّما کن یجمعنّه، ثمّ وصف أربعه أمکنه، ثمّ قال : یبالغن فی الغسل»(۱) .

کما أشار إلی ذلک فی صحیحه محمّد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام ، قال : «حدّثتنی سلمی خادم رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، قالت : کانت أشعار نساء النبیّ صلی الله علیه و آله قرون رؤوسهنّ مقدم رؤوسهن، فکان یکفیهن من الماء شیء قلیل ، فأمّا النساء الآن فقد ینبغی أن یبالغن فی الماء»(۲) .

فإنّ المبالغه لیست لأجل وجوب غَسل الشعر کما احتمله بعض، بل لأجل إیصال الماء إلی أصول الشعر، ولعلّه هو المراد من روایه النبوی صلی الله علیه و آله ، إنّه قال : «تحت کلّ شعره جنابه فبلّوا الشعر وانقوا البشره»(۳) .

فبعد وجود هذه الأخبار الکثیره، الدالّه علی وجوب غسل البشره فی الغسل، کیف یقدر معارضتها بعض ما یدلّ _ أو یشعر علی خلاف ذلک _ من کفایه غَسل الشعر وظاهره عن غسل البشره، وهو کما فی صحیحه زراره، عن أبی جعفر علیه السلام ، قال : «قلت له : أرأیت ما کان تحت الشعر؟ قال : کلّ ما أحاط به الشعر، فلیس للعباد أن یغسلوه، ولا یبحثوا عنه ولکن یجری علیه الماء»(۴) .

ومثله روایه اُخری له، قد رواها الصدوق عنه، إلاّ إنّه قال : «أن یطلبوه» بدل قوله: «أن یغسلوه»(۵) .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۸ من أبواب الجنابه، ، الحدیث ۲ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۸، من أبواب الجنابه، الحدیث ۱ .

۳- کنز العمّال: ۹ / ۵۵۳ / ۲۷۳۷۹ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۴۶ من أبواب الوضوء، الحدیث ۲ .

۵- وسائل الشیعه: الباب ۴۶ من أبواب الوضوء، الحدیث ۳ .

وقیل : أنّ فی الروایه إجمال، حیث یحتمل أن یراد منه غسل اللحیه فی الوجه، حیث لا یجب إلاّ ظاهر الشعر، ولا یجب التخلیل إذا کان کثیفاً، کما ورد ذلک فی روایه صحیح محمّد بن مسلم، عن أحدهما علیهماالسلام ، قال : «سألته عن الرجل یتوضّأ أیبطن لحیته؟ قال : لا»(۱) .

حیث قد عرفت دلاله الإجماع والسنّه علی وجوب غَسل البشره .

فما عن المحقّق الأردبیلی من الاستبعاد فی وجوب غسل الشعر فی الغُسل _ بعد نقله الإجماع علی عدم إجزاء غَسل الشعر غیر غَسل بشره ما تحته _ من التأمّل فی ذلک، واستبعاده من کفایه غرفتین أو ثلاث فی مثل الرأس _ کما نطق به غیر واحد من الأخبار، خصوصاً إذا کان شعر الرأس کثیراً کما فی الأعراب والنساء، أو کانت اللحیه کثیره، فیمکن العفو عمّا تحت هذه الشعور والاکتفاء بالظاهر، کما یدلّ علیه عدم وجوب حَلّ الشعر علی النساء . وما رواه فی «الکافی» عن محمّد بن مسلم، عن الباقر علیه السلام ، قال : «الحائض ما بلغ بلل الماء من شعرها أجزأها»(۲) .

قال : إلاّ أن یقید بعلم الوصول إلی ما تحت الشعور بالإجماع ونحوه من الأخبار ، فلولا الإجماع کان القول به ممکناً، فالسکوت عنه أولی، إلاّ أنّ النفس غیر مطمئنه، فیرشح عنها مثله، مع عدم توجّه أحد إلی غسله من المتقدّمین والمتأخّرین، من فحول العلماء، فلیس لمثلی النظر فی مثله، لکن النفس توسوس ما لم ترَ دلیلاً ینتفع به عاقل ، انتهی کلامه _ .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴۶ من أبواب الوضوء، الحدیث ۱ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۱ من أبواب الجنابه، الحدیث ۴ .

ممّـا لاـ يلتفت إليه، بـل الاسـتبعاد كـان فى غير محلّه، لأـنّ الشـعر إذا كـان كثيراً ربما يجتمع الماء فيه ويسـهل إيصاله إلى خلاله بمعونه اليد.

وليس غَسل مجموع بشـره الرأس مع الشـعر بغرفتين، أشـكل من غسل مجموع الطرف الأيمن بغرفه، والأيسـر بغرفه اُخرى _ كما ورد ذلـك فى النصوص بكفـايه الغرفه لـذلك _ فبـذلك يظهر أنّ استيعـاب الغُرفه لجميع الطرف الأـيمن والأيسـر يوجب قبول ذلك فى الشعر أيضاً .

مضافاً إلى ما عرفت من دلاله الأخبار الكثيره على ذلك كما لايخفى .

كما ظهر أنّ المسـتفاد من الأخبار، وجوب غَسل جميع أجزاء البشـره، بحيث لو بقى منه ولو بمقدار شـعره لا يجزئ، كما لعلّه هو المراد من قول الصادق عليه السلام فى صحيحه حجر بن زائده: «من ترك شعره من الجنابه فهو فى النار»(۱) .

بإراده المقدار عن الشـعره، كما قاله صاحب «الجواهر» تبعاً لبعض الفقهاء، وخلافاً لصاحب «الحدائق»، حيث قال : «وإن كان هذا مجازاً شائعاً، إلاّ إنّه خلاف للأصل» .

فمـا ترى من دلاـله بعض الأخبـار على كفـايه الغَسـل ولـو بقى من البشـره بمقـدار يسـير، كمـا ترى فى صـحيحه إبراهيم بن أبى محمود، قـال : «قلت للرضا عليه السـلام : الرجل يجنب فيصـيب جسـده ورأسه الخلوق الطيب والشـىء اللكـد (اللزق) مثل علك الروم والظرب وما أشبهه فيغتسل، فإذا فرغ وجد شيئاً قد بقى فى جسده من أثر الخلوق والطيب وغيره؟ قال : لا بأس»(۲) .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱ من أبواب الجنابه، الحديث ۵ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۰ من أبواب الجنابه، الحديث ۱ .

وخبر إسماعيل بن أبى زياد، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام ، قال : «كنّ نساء النبىّ صلى الله عليه و آله إذا اغتسلن من الجنابه يبقين صفره الطيب على أجسادهن، وذلك لأنّ النبىّ صلى الله عليه و آله أمرهن أن يصببن الماء صبّاً على أجسادهن»(۱) .

ولأجل ذلك ترى صدور كلام عن المحقّق الخوانسارى شارح «الدروس»، من نفى البعد عن القول بعدم الاعتداد ببقاء شىء يسير لا يخلّ عرفاً بغسل جميع البدن، إمّا مطلقاً أو مع النسيان، نظراً إلى الصحيحه المتقدّمه، لولا الإجماع على خلافه .

واجبات الغُسل / غَسل الشعر

ولكن هذا ممّا لا ـ ينبغى أن يلتفت إليه، لما قد عرفت من ظهور أخبار كثيره دالّه على لزوم غَسل جميع أجزاء البشره، فلا جرم يحمل هاتان الروايتان على ما لا ينافى مع ما تقدّم بأن يبقى أثراً وصفرةً ولوناً لا تمنع عن وصول الماء إلى البشره، مثل بقاء لون الحنّاء وأثر النوره، والطين والجصّ غالباً بعد زوال عينها، أو يحتمل أن يكون غرض السائل فى الصحيحه من رؤيه الأثر بعده موجباً للشكّ فى وصول الماء إلى البشره، فيكون الجواب دليلاً على إجراء دليل الفراغ، والشكّ السارى بعد العمل، الموجب لعدم الاعتناء به .

وكيف كان، لا يمكن لنا رفع اليد عمّا تقدّم، لأجل ما يتوهّم الخلاف من هاتين الروايتين، خصوصاً مع مخالفتهما للإجماع، كما اعترف به المستدلّ، وقابليتهما للحمل بأحد المحامل التى توجب صحّه الجمع معها، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمّل .

هنا فروع :

الفرع الأوّل : إنّ الظاهر من المصنّف ــ كصريح غيره، كما أشار إليه صاحب

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۰ من أبواب الجنابه، الحديث ۲ .

«الجواهر» ــ عـدم وجوب غَسـل الشـعر مع وصول المـاء إلى البشـره، كما قال فى «المعتبر»: «لا تنقض المرأه شـعرها إذا بل الماء أصوله، وهذا مذهب الأصحاب» ومثله الشهيد فى «الذكرى»، ولا نعرف فيه خلافاً كما قال به العلاّمه فى «المنتهى» .

بل قـد فهم بعض الأصـحاب مثل صاحب «المـدارك» و«كشف اللثام» عمّا وقع فى عباره «التهـذيب» و«الغنيه» من وجوب إيصال الماء إلى أصول الشعر، عدم وجوب غسل الشعر.

والأمر كذلك كما عليه صاحب «الجواهر» حيث أنّ ما يتوهّم وجوب نفسه، ليس إلاّ مقدّمه لغَسل البشـره، كما صـرّح به المحقّق الهمدانى وغيره .

خلافاً لصـاحب «الحـدائق» فإنّه بعـد أن صـرّح بأنّه هو الـذى يفهم من كلام الأصـحاب وعنهم تصـريحاً وتلويحاً، ونقل تمسّـك بعضـهم بالأصل وبصـحيحه الحلبى، عن رجلٍ، عن الصادق، عن أبيه، عن علىّ عليهم السـلام ، قال : «لا تنقض المرأه شـعرها إن اغتسلت من الجنابه»(۱) .

ونحن نزيـد فى ذلـك دلالـه خبر غيـاث بن إبراهيم، عن أبى عبـداللّه، عن أبيه، عن علىّ عليهم السـلام ، قـال : «لاـ تنقض المرأه شعرها إذا اغتسلت من الجنابه»(۲) .

حيث أنّ هذين الخبرين يدلاّن على عدم وجوب نقض الشـعر، مع أنّه لو كان غسـله واجباً لوجب حلّه، كما قد يوهم ذلك عباره المفيـد فى «المقنعه»، حيث أمر فيهـا المرأه بحـلّ الشـعر إن كـان مشـدوداً، مع إمكـان كون ذلك لأجل توقّف وصول الماء إلى أصول الشعر عليه.

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۸ من أبواب الجنابه، الحديث ۴ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۸ من أبواب الجنابه، الحديث ۳ .

وجه مخالفه صاحب «الحدائق»: هو توهّمه بالمنع عن خروج الشعر من الجسد ولو مجازاً ، كيف وقد حكموا بوجوب غَسله فى أيدى المتوضى، مستدلّين تارهً بكونه فى كلّ الفرض ، وأُخرى بأنّه من توابع اليد، فإذا كان الأمر كذلك فاليد داخله فى الجسد البتّه، فكذلك شعرها .

ثمّ قال : ولو سلم خروجه من الجسد، فلا يخرج من الدخول فى الرأس والجانب الأيمن والأيسر المعتبر بها فى جمله من الأخبار ، هذا أوّلاً .

وثانياً : فلأنّه لا يلزم من عدم النقض فى صحيحه الحلبى، عدم وجوب الغسل، لإمكان الزياده فى الماء، حتّى يروّى...

إلى أن قال : وأمّا ثالثاً: فلما روى فى صحيحه حجر بن زائده، عن الصادق عليه السلام ، أنّه قال : «من ترك شعره من الجنابه متعمّداً فهو فى النار».

والتأويل بالحمل على أنّ المراد بالشعر ما هو قدرها من الجسد، لكونها مجازاً شائعاً كما ذكروا، وإن احتمل، إلّا إنّه خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلّا بدليل ... .

إلى أن قال : ونزيدك بياناً وتأكيداً ما روى مرسلاً من قوله : «تحت كلّ شعره جنابه فبلّوا الشعر وانقوا البشره» .

ثمّ استدلّ بالأمر بمبالغه النساء فى غسل رؤوسهنّ، فى حسنه جميل، وصحيحه محمّد بن مسلم، وحسنه الكاهلى، حيث قال فيها : «مرها أن تروّى رأسها من الماء، وتعصره حتى يروّى، فإذا روّى فلا بأس» انتهى ملخّصاً(۱) .

بل قد يستدلّ لصاحب «الحدائق» بروايه وردت فى بيان علّه الغسل من الجنابه، وهو الذى نقله الصدوق فى «المجالس» و«العلل» فى حديثٍ، قال :

۱- الحدائق: ج۳ ص۸۸ _ ۸۹ .

«جاء نفر من اليهود إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله ، فسأله أعلمهم عن مسائل، وكان فيما سأله أن قال : لأىّ شىء أمر اللّه تعالى بالاغتسال من الجنابه، ولم يأمر بالغسل من الغائط والبول؟ فقال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : إنّ آدم عليه السلام لمّا أكل من الشجر دبّ ذلك فى عروقه وشعره وبشره، فإذا جامع الرجل أهله خرج الماء من كلّ عرق وشعره فى جسده، فأوجب اللّه عزّوجلّ على ذرّيته الاغتسال من الجنابه إلى يوم القيامه»(۱) .

حيث يدلّ على كون الغسل للشعر أيضاً، كما كان للبشره، لكون الجنابه لهما على حسب هذه الروايه .

هذا هو مجموع ما استدلّ به لوجوب غسل البشره .

ولكن بعد الدقّه والتأمّل فى لسان الأخبار، وكلمات الأصحاب، يظهر أنّ الوجوب فى الغُسل أوّلاً وبالذات متعلّقٌ بالجسد والبدن والجلد، كما صرّح بذلك فى صحيحه زراره، من قوله عليه السلام : «إذا مسّ جلدك الماء فحسبك»(۲) .

فما ورد من كلام الإمام عليه السلام بكفايه مسّ الجلد بالماء، لا يكون إلاّ لإفهام عدم لزوم غسل الشعر، إذ ليس غيره ممّا يتوهّم وجوب غسله، فيصير هذا قرينه على كون المراد عدم لزوم غسل الشعر كما ورد وجوب غَسل الجسد كلّه فى صحيحته الاُخرى، ومرسله «الفقيه»، إذ من المعلوم عدم صدق شىء من الجسد والجلد والبدن على شعر الرأس واللحيه ونحوهما من الشعر المستطال .

ودخول الشعر فى الرأس أو الأيمن والأيسر، فى الروايات الدالّه على وجوب غَسل شعرها، وإن كان ممّا لم ينكر، إلاّ إنّ هذه الروايات ليس فى مقام بيان

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲ من أبواب الجنابه، الحديث ۲ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۵۲ من أبواب الوضوء، الحديث ۳ .

وجوب غسـل هـذه الاُمور، حتّی یؤخـذ منها الإطلاق، بل کان فی مقام بیان لزوم الترتیب بین الأعضاء، من غیر تعرّض لما یجب غسله منها، کما لایخفی .

وأمّا روایه حجر بن زائده، فلوضوح أنّه لم یقصد وجوب غسل نفس الشـعر، إلاّ باعتبار محلّه، لوضوح أنّ قید (من الجنابه) شاهدٌ علی ذلک، لأنّه من المعلوم أنّ الشعر بنفسه یکون متعلّقاً للجنابه ، بل الموضوع هو أصل الشعر ، فالغُسل لازم لما یعرضه الجنابه، فإن أسند الغُسل إلی الشعر اُرید منه أصله لذلک .

فبهذا یظهر أنّ ما ورد فی المرسله النبویّه من بلّ الشعر، أو فی روایات النساء من المبالغه فی غَسل الشعر، کان لأجل إیصال الماء إلی البشره کما علیه الإجماع، وادّعی ممّا لا خلاف فیه، ولا أقلّ من الشهره بشهره عظیمه .

ویؤیّد مـا ذکرنـا، مـا ورد فی «فقه الرضا» الـذی مرّ ذکره، حیث قال : «میّز بأناملک عنـد غسل الجنابه، فإنّه یروی عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله : تحت کـلّ شـعره جنـابه، فبلغ المـاء تحتها فی أصول الشـعر کلّها، وانظر إلی أن لا یبقی شـعره من رأسـک ولحیتک إلاّ وتدخل تحتها الماء»(۱) .

الفرع الثانی: أنّه إن کان الشعر من الدقاق، فلا إشکال فی وجوب غسـلها لأنّه من توابع الید، وداخل تحت عنوان وجوب غسـل البدن .

وأمّا إن کان من الطوال، فلا وجه للحکم بوجوب غسـلها، إذ هی خارجٌ عن الجسـد والبـدن، فلزوم غَسـله یحتاج إلی دلیل یـدلّ علیه، وهو غیر معلوم لو لم ندّع إنّه معلوم العدم .

فعلی هذا لا یبقی لنا شکّ، حتّی نرجع إلی الأصل، حتّی یقال بأنّ هنا هو

۱- مستدرک الوسائل: ج۱ الباب ۱۷ من أبواب الجنابه، الحدیث ۳ .

الاشتغال لا البراءه، لكون الشكّ فى المحصّل وهو الطهاره.

وإن كان هذا لا يخلو عن مناقشه، إذ هو صحيح على القول بكون الواجب علينا تحصيل تلك الطهاره المسبّبه من غسل الأعضاء، وإلاّ ـ فإنّه على القول بأنّ الواجب ليس إلاّ الغسلات فى الغُسل فقط ، فالشكّ حاصل فى أنّه واجبٌ أم لا، فيكون المرجع البراءه، كما ادّعى.

ولكن قد عرفت عدم الحاجه إلى ذلك، واللّه العالم .

وممّا ذكرنا ظهر عدم تماميّه ما نقله صاحب «الجواهر» قدس سره عن ظاهر بعض متأخّرى المتأخّرين، بأنّه لا فرق فى ذلك بين شعر الرأس واللحيه والجسد المستطيل وغيره .

والحاصل: أنّه لا يجب غسل مسمّى الشعر مطلقاً ، لما قد عرفت من عدم استبعاد وجوب غسل الشعر النابت فى اليدين، إذا كان صغاراً داخلاً فى مسمّى اليد عرفاً، وكونه فى محلّ الغرض .

نعم، لو كان مستطيلاً خارجاً عن صدق اليد، فإنّ وجوبه غير معلوم ، وإن صرّح بعضهم بوجوبه حتّى فيه هنا .

مع أنّ القول بإبداء الفرق بين الوضوء والغُسل لا يخلو عن إشكال، إلاّ أن يكون الفارق هو الإجماع، كما يظهر دعواه عن جماعه من المتأخّرين، و«كشف اللثام» وغيرهما، حتّى يكون أمراً تعبّدياً كما أشار إليه الشهيد الثانى قدس سره فى «شرح الألفيه»، بقوله : «والفرق بينه وبين شعر الوضوء النصّ» .

فلو ثبت ذلك، كان فى المستيطل من الشعر لا الدقاق منه، إذ فى الأخير لا يبعد دعوى عدم الفرق بين المقامين، لتوقّف غسل البشره على غسله، كما لايخفى .

الفرع الثالث: بعدما عرفت وجوب غسل البشره دون الشعر، يأتى الكلام فى

أنّه هل يجب غسلها مطلقاً ــ أی سواء كانت من الظاهر أو الباطن ــ أو أنّ الوجوب مختصٌّ بالأوّل فقط؟

وهذا هو الأقوی، كما قد صرّح به غير واحد من الأصحاب، بل نفی الخلاف عنه فی «المنتهی» و«الحدائق» .

وما يتوهّم من كلام المفيد فی «المقنعه» والعلاّمه فی «التذكره» من الأمر بغسل باطن الاذنين، يمكن أن يراد من الباطن هنا ما يظهر للرائی من سطح باطنهما عند تعمّد الرؤيه، لصدق الظاهر عليه، وإن كان غسله متوقّفاً علی التخليل .

والدليل علی كفايه غَسل الظاهر، هو دلاله بعض الأخبار عليه: مثل مرسله أبی يحيی الواسطی، عن بعض أصحابه، قال : «قلت لأبی عبداللّه عليه السلام : الجنب يتمضمض ويستنشق؟ قال : لا ، إنّما يجنب الظاهر»(۱) .

وفی مرسلته الاُخری، قال فی جوابه : «لا ، إنّما يجنب الظاهر ولا يجنب الباطن، والفم من الباطن»(۲) .

بل وكذا صريح روايه عبداللّه بن سنان، قال : «قال أبو عبداللّه عليه السلام : لا يجنب الأنف والفم، لأنّهما سائلان»(۳) .

مضافاً إلی التعليل الوارد فی حديث الصدوق فی «العلل» بقوله : «وروی فی حديث آخر أنّ الصادق عليه السلام قال فی غسل الجنابه: «إن شئت أن تمضمض وتستنشق فافعل، وليس بواجب، لأنّ الغسل علی ما ظهر، لا علی ما بطن»(۴) .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۴ من أبواب الجنابه، الحديث ۶ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲۴ من أبواب الجنابه، الحديث ۷ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۲۴ من أبواب الجنابه، الحديث ۵ .

۴- وسائل الشيعه: الباب ۲۴ من أبواب الجنابه، الحديث ۸ .

فإذا عرفت كون الواجب غسل الظاهر دون الباطن ، يأتى الكلام فى مثل ثقب الاُذن، هل يجب غسله أم لا؟

واجبات الغُسل / غَسل البواطن

ففى المدارك نقلاً عن شيخه: «الجزم بأنّه من البواطن، إذا كان بحيث لا يرى باطنه، وحكم المحقّق الشيخ ـ على ما فى حاشيه الكتاب ـ بوجوب إيصال الماء إلى باطنه مطلقاً وهو بعيد» انتهى كلامه .

ولا يخفى أنّ الثقب يكون على أقسام:

تارةً: ما يرى باطنه من ظاهره لوسعته، فلابدّ من غسله كما عن السيّد فى «العروه» .

واُخرى: ما لا يرى باطنه من ظاهره، لضيق ثقبه، فلا وجه للقول بوجوب غسله، لأنّه من الباطن .

وثالثه: يشكّ فى كونه من الباطن أو الظاهر، فوجوب غسله وعدمه مبنىّ كون الغسل: إن كان هو المحصل للطهاره أم لا ؟، فالأصل هو الاشتغال.

أو عباره عن الغسلات فقط، فالأصل حينئذٍ البراءه، لكونه شكّاً فى أصل التكليف لا التكليف به، كما فى الأوّل.

أو التفصيل بين الوضوء ـ بكونه من قبيل الثانى، لكونه عباره عن الغسلتين والمسحتين لدلاله آيه الوضوء ـ وكون الغسل من قبيل الأوّل للأمر بالطهاره فى قوله تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ جُنُبا فَاطَّهَّرُوا» .

ولكن الأقوى عندنا ـ كما قرّرناه فى محلّه ـ هو الاشتغال، ولعلّ هذا هو مراد المحقّق فى وجوب غسله إذا علم كونه من الظاهر لا ما يعلم كونه من الباطن .

نعم، كلّ ما يكون مسبوقاً بالحاله السابقه من الظاهر أو الباطن، لا يبعد الحكم بمقتضى الاستصحاب فى كلّ مورد، فيجب غسله فى الأوّل دون الثانى، إلاّ أنّ الاحتياط يقتضى غسله فيه أيضاً، فلا ينبغى تركه كما قلنا فى التعليقه ، فراجع .

والترتيب يبدأ بالرأس (١).

(١) هذا هو الخامس من واجبات الغسل الذى يبطل بتركها عمداً وسهواً .

فالواجب أن يبدأ بالرأس قبل سائر جسده ، ففى «الجواهر»: بلا خلاف أجده .

وما نسب إلى الصدوقين والإسكافى، من الخلاف فى ذلك ــ أى عدم الوجوب ــ لوقوع عطف البدن على الرأس بالواو فى عبارتهما دون ثمّ ــ كما فى سائر العبادات ــ .

واجبات الغسل / الابتداء بالرأس

غير ضائر، لأجل عدم صراحه ذلك على عدم لزوم الترتيب، إذ العطف بالواو لم يكن ممحضاً فى المعيّه، بل يصحّ استعمالها فى المعينه والترتيب، بأن يراد بيان أصل الوجوب فى الغسل مع صرف النظر عن بيان ترتيبه، كما يؤيّد ذلك ما نقل عن الصدوقين من التصريح فى آخر المسأله، بوجوب إعاده الغُسل لو بدأ بغير الرأس، حيث أنّه لو لم يجب الترتيب، لما كان للقول بالبطلان وجه، وإن وجّه المحقّق الهمدانى بوجه آخر للبطلان، ممّا لا يلتفت إليه، حتّى قد أمر نفسه بالتأمّل والأمر كذلك .

كما أنّ صاحب «المستند» قد نفى صراحه كلام الإسكافى، على حسب نقل الشهيد فى «الذكرى» على مخالفته ، ولأجل ذلك قال كما قاله صاحب «الجواهر» من إمكان القول بوجوب إجماع الكلّ والمحصّل فى المسأله، وهو الحجّه، فيدلّ عليه مضافاً إلى الإجماع المحصّل والمنقول ــ من السيّد فى «الانتصار» وعن الشيخ فى «الخلاف» وابن زهره فى «الغنيه» والعلاّمه فى «التذكره» وظاهر «المنتهى» والشهيد فى «الذكرى» و«الروض» وغيرهم من المتقدّمين والمتأخّرين ــ الأخبار المستفيضه المعتضده بما ورد فى باب الوضوء،

من لزوم الترتیب، المؤیّده بالشهره المحقّقه فیه فلا بأس بذکر الأخبار هنا .

منها: صحیحه حریز الوارده فی الوضوء، وصرّح بإلحاق الغسل به علی حسب ما رواه الصدوق فی «مدینه العلم» مسنداً عن حریز، عن أبی عبداللّه علیه السلام فی الوضوء یجفّ؟ قال : «قلت : فإن جفّ الأوّل قبل أن أغسل الذی یلیه؟

قال : جفّ أو لم یجف اغسل ما بقی ، قلت : وکذلک غسل الجنابه؟ قال : هو بتلک المنزله، وابدأ بالرأس، ثمّ افض علی سائر جسدک ، قلت : وإن کان بعض یوم؟ قال : نعم»(۱) .

فإنّه صریح فی لزوم الابتداء بالرأس فی الغسل، خصوصاً مع ملاحظه عموم المنزله فی کون الغُسل مثل الوضوء، لا التنزیل فی خصوص الجفاف، فیشمل لزوم الترتیب المعتبر فی الوضوء فیه أیضاً .

ومنها : حسنه زراره ـ بل صحیحته ـ عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال : «من اغتسل من جنابه، فلم یغسل رأسه ثمّ بدا له أن یغسل رأسه لم یجد بدّاً من إعاده الغسل»(۲) .

فإنّ قوله: «من اغتسل من جنابه، فلم یغسل رأسه»،

تارهً: یراد إن أتی بالغُسل لسائر الجسد، ولم یأت بغسل الرأس أصلاً نسیاناً أو جهلاً، ثمّ بدا له أنّه لابدّ له من غسل رأسه، فأراد غسله ، فقال علیه السلام : «لم یجد بدّاً من الإعاده للغسل»، فدلالته تکون من جهه أنّه لو کان ترک الابتداء بالرأس مع النسیان أوجب الإعاده ، ففی العمد یکون بطریق أولی ».

واُخری : أن یراد أنّه قد غسل رأسه، إلاّ إنّه کان غسله بعد غسل البدن نسیاناً أو

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۳ من أبواب الوضوء، الحدیث ۴ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۸ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱ .

جهلًا، كما هو ظاهر قوله: «من اغتسل من جنابه»، حيث يدلّ على أنّه قد أتى بالغسل لجميع بدنه حتّى الرأس.

بل عن المحقّق الهمدانى أنّ موردها مختصّ بذلك، ولكن نقل عدم القول بالفصل، فيتمّ بها الاستدلال أن يلحق به بطلان غُسل من شرع به من اليمين قبل تمام الغُسل، فإنّه باطل أيضاً للإخلال بترتّبه، ولو كان لأجل النسيان أو الجهل بالحكم .

ولكن الإنصاف إمكان استفاده وجوب الإعاده، حتّى فى حال الاشتغال، لو أخلّ بالترتيب بطريق الأولويه الظنّيه، حيث أنّه لو لم يكن الترتيب واجباً، كان حال التوجّه بعد الفراغ أولى بعدم الإعاده من التوجّه حال الاشتغال ، فإذا حكم بوجوب الإعاده بعد الفراغ، فحكمه مع الاشتغال يكون بطريق أولى .

فحينئذٍ لا نحتاج فى الإلحاق إلى ضمّ عدم القول بالفصل ، اللّهم إلّا أن يفرق فى وجوب الإعاده بين تقديم غسل جميع البدن عليه وبين بعضه .

وكيف كان فإنّ دلاله الحديث على لزوم الترتيب تامّه، كما لايخفى .

ومنها : صحيحه محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهماالسلام ، قال : «سألته عن غسل الجنابه؟ فقال : تبدأ بكفّيك، ثمّ تغسل فرجك، ثمّ تصبّ على رأسك ثلاثاً، ثمّ تصبّ على سائر جسدك مرّتين، فما جرى عليه الماء فقد طهّره»(۱) .

فهو أيضاً يدلّ على لزوم الترتيب، حيث قد ذكر الرأس أوّلاً.

واشتماله على بعض ما يستحبّ، مثل غسل الكفّين، وإصابه الرأس بثلاث أكفّ، وسائر الجسد بكفّين، غير ضائرٍ بما هو المقصود، ولا ينثلم به الظهور، وليس ذلك بعديم النظير .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحديث ۱ .

ومنها : صحيحه اُخرى لزراره، قال : «قلت : يغتسل الجنب؟ فقال : إن لم يكن صاحب كفّه شيء غمسها فى الماء، ثمّ بدأ بفرجه فأنقاه بثلاث غرف، ثمّ صبّ على رأسه ثلاث أكفّ، ثمّ صبّ على منكبه الأيمن مرّتين، وعلى منكبه الأيسر مرّتين، فما جرى عليه الماء فقد أجزأه»(۱) .

فمع دلاله هذه الأخبار ــ أو أزيد منها ــ حيث يستفاد من نفس بعض الأخبار كون غسل الرأس مقدّماً على سائر الجسد، مع ملاحظه وجود أداه ثمّ المفيده للترتيب كما عليه الإجماعات .

وقد يدعى تنافى هذه الأخبار مع بعض روايات يدلّ على خلاف ذلك، مثل روايه زراره فى الصحيح، عن الصادق عليه السلام ، فى حديثٍ: «ثمّ تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك، ليس قبله ولا بعده وضوء، وكلّ شيء أمسسته الماء فقد أنقيته» الحديث(۲) .

وجه تعارضها هو عطف الغسل على جميع البدن دفعه، بلا إشاره إلى تقديم الرأس على سائر البدن.

لكنّه مندفع أوّلاً ـ : أنّه كان فى مقام بيان لزوم شمول الماء لجميع البدن، وعدم جواز الاكتفاء بغسل بعضه، من دون توجّه إلى بيان كيفيّته، كما يشهد لذلك ما ذكر فى ذيله بأنّ: «كلّ شيء أمسسته الماء فقد أنقيته» .

وثانياً : يمكن أن يكون المراد بيان غسل الارتماس، كما أشار إليه فى ذيله، لعدم لزوم الدلك فيه؛ إن أجزنا جواز الارتماس فى خارج الماء، كما سنشير إليه .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحديث ۲ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحديث ۵ .

وثالثاً : إن أبيت عن ذلک، قلنا : غایته الإطلاق فیقید بتلک الأخبار السابقه، التی دلّت علی لزوم الترتیب .

وبذلک نستغنی من حمله علی التقیه، وإن کان هو أحد المحامل فی المسأله .

ورابعاً : إن أبیت عن جمیع ذلک، قلنا علی حسب مختارنا من کون إعراض الأصحاب یسقط الروایه عن الاعتبار، فإنّ هذه القاعده جاریه فی المقام لما قد عرفت وجود الإجماع بقسمیه علی لزوم الترتیب، فمع وجود ذلک لا ـ یمکن إجراء العمل والفتوی علی طبقها، کما لایخفی .

وبذلک یظهر الجواب عن روایه قرب الإسناد، عن أبی نصر البزنطی، عن الرضا علیه السلام : «إنّه قال فی غسل الجنابه : تغسل یدک... إلی أن قال : ثمّ اغسل ما أصابک منه، ثمّ أفض علی رأسک وجسدک ولا وضوء فیه»(۱) .

حیث لا یکون وجه معارضته إلاّ ذکر واو العطف بین غسل الرأس والجسد، الدالّ علی المعیه .

أنّه ــ مضافاً إلی أنّ الواو للجمع المطلق الذی یساعد مع الترتیب والمعیه معاً، فلا ظهور فیه لعدم الترتیب، حتّی ینافی الأخبار ــ إمکان کون المقصود بیان الارتماس، أو غایته الإطلاق فیقید، لکنّه طرحها لأجل الإعراض.

لکنّه بعید، مع وجود أحد تلک المحامل، لا أقلّ من التقیه، کما أشار إلیه صاحب «الجواهر» .

ومن هذا الجواب یظهر ردّ المعارضه عن مثل روایه علی بن جعفر، عن أخیه موسی علیه السلام : «إنّه سأله عن الرجل یجنب هل یجزیه من غسل الجنابه أن یقوم فی

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۶ .

المطر حتّی یغسل رأسه وجسده، وهو یقدر علی ما سوی ذلک؟ فقال : إن کان یغسله اغتساله بالماء أجزأه ذلک»(۱) .

حیث أنّه یمکن أن یکون المراد هو الارتماس، ولولاه یمکن تقییده بالترتیب فی تلک الأخبار ، غایه الأمر طرحه کما عرفت .

ومثله فی الجواب مرسله محمّد بن أبی حمزه، عن أبی عبداللّه علیه السلام : «فی رجل أصابته جنابه، فقام فی المطر حتّی سال علی جسده أیجزیه ذلک من الغسل؟ قال : نعم»(۲) .

بل التأمّل فی هاتین الروایتین یفیدنا بأنّهما لیسا فی مقام بیان کیفیّه الغُسل، بل المقصود أمر آخر هو تجویز الاغتسال فی المطر وعدمه للارتماس أو غیره، کما یشهد لذلک قوله: «من الغسل».

فجعل هذه الأخبار بما دلّت علی خلاف حکم الترتیب، لا یخلو عن خفاء ووهن .

نعم، یبقی هنا صحیحه هشام بن سالم، قال : «کان أبو عبداللّه علیه السلام فیما بین مکّه والمدینه، ومعه اُمّ إسماعیل فأصاب من جاریه له، فأمرها فغسلت جسدها وترکت رأسها، وقال لها : إذا أردت أن ترکبی فاغسلی رأسک ففعلت ذلک، فعلمت بذلک اُمّ إسماعیل، فحلقت رأسها ، فلمّا کان من قابل انتهی أبو عبداللّه إلی ذلک المکان، فقالت له اُمّ إسماعیل: أی موضع هذا؟ قال لها : هذا الموضع الذی أحبط اللّه فیه حجّک عام أوّل»(۳) .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱۰ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱۴ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۸ من أبواب الجنابه، الحدیث ۴ .

حیث یدلّ علی کون غسل جسدها قبل غسل رأسها خلاف ما ذکرناه .

والجواب عنه یمکن بوجوه ، أوّلاً: بإمکان أن یکون غسل الجسد لإزاله النجاسه والتنظیف، وکان غسل رأسها بعد ذلک للغسل، وکان الماء المنفصل یکفی لسائر الجسد ولو بإمرار الید، ولا یحتاج إلی صبّ الماء إلی بدنها خوفاً من مولاتها علیها، هذا کما فی «الوسائل» .

أو یقال : بکون المراد بغسل رأسها، کنایه عن إجراء أصل الغسل بحسب المتعارف، ولو بصبّ الماء علی البدن بعد الرأس، ولم یکن داع لذکر کلّ ما یعتبر فیه، فیکون الغُسل حینئذٍ فی واقعتین .

وثانیاً : الحمل علی التقیه کما فی «الوسائل» .

وثالثاً : أن یقال بمقاله الشیخ قدس سره ، حیث قال : «إنّ هذا الحدیث قد وهم الراوی فیه، واشتبه علیه فرواه بالعکس، لأنّ هشام بن سالم ــ راوی هذا الحدیث ــ روی ما قلناه بعینه، وأشار بقوله هذا إلی ما رواه فی «التهذیب» : عن هشام بن سالم، عن محمّد بن سالم، قال : «دخلت علی أبی عبداللّه علیه السلام فسطاطه، وهو یکلّم امرأه، فأبطأت علیه، فقال : ادنه هذه أُمّ إسماعیل جاءت(1) وأنا أزعم أنّ هذا المکان الذی أحبط اللّه فیه حجّها عام أوّل، کنتُ أردت الإحرام، فقلت : ضعوا إلیَّ الماء فی الخبأ، فذهبت الجاریه بالماء فوضعته، فاستخففتها فأصبت منها، فقلت: اغسلی رأسک وامسحیه مسحاً شدیداً، لا تعلم به مولاتک، فإذا أردت الإحرام فاغسلی جسدک ولا تغسلی رأسک، فتستریب مولاتک، فدخلت فسطاط

۱- قال فی الوافی: وفی «الحبل المتین» لشیخنا البهائی رحمه الله جنت بالجیم والنون أی صدر منها جنابه، وهی حلقها رأس الجاریه .

مولاتها، فـذهبت تتناول شـيئاً، فمسـست مولاتها رأسـها، فإذا لزوجه الماء، فحلقت رأسـها وضـربتها. فقلت لها: هذا المكان الذی أحبط اللّه فيه حجّک»(۱) .

ولعلّ وجه هذا الوهم، لاسـتبعاد صدور مثل ذلک علی نحوين متغايرين، مع فرض اتّحاد الراوی والمروی عنه، وبُعد کون القضيه متعـدّده مع تفـاوت مضـمونها، حـتی يکون أمره عليه السـلام للجـاريه فی إحـداها تقـديم غَسـل الجسـد علی الرأس، والاُخری بالعکس، فلا مناص إلّا بما ذکره الشيخ من الوهم .

واجبات الغسل / حکم غَسل الرقبه

مع أنّه لو سـلّمنا کون کـلّ واحـد فی مورد غير الآخر، فيسـتلزم التعارض بينهما، فلا يمکن التمسّک بشـیء منهما لا للترتيب ولا علی نفيه، کما أراده الخصم .

وبالجمله: لا إشکال فی لزوم تقديم غسل الرأس علی سائر الجسد، کما عليه الفتوی والنصوص .

بل فی «الحـدائق» نقلاً عن «رياض المسائل» بکون المراد من الروايه الأولی من ترک غسل رأسـها، والاکتفاء بغسل جسـدها، هو غسل الإحرام لا الجنابه، بأن لا يکون الترتيب واجباً فيه، لعدم الدليل عليه .

ثمّ قال صاحب «الحدائق» قدس سره : «وإن کان هذا بعيداً، إلّا إنّه أقرب ممّا ذکره الشيخ، لاشتمال کلام الشيخ علی قدح للراوی بالسـهو والغلط، مع أنّه کان من الأجلّاء، وأعظام أصـحاب الحديث، ثمّ احتمل نفسه الشريف بأن يکون المأمور به من الإمام غير ما فعلته الجاريه، وکان السهو منها فی العمل، وکان المقصود والاهتمام فی الحديث بيان ما أنکرته اُمّ إسماعيل، لا مثل ذلک» .

وما ذکره «صاحب الرياض» لا يناسب الروايه الاُولی، حيث لم يذکر الإحرام

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۹ من أبواب الجنابه، الحديث ۱ .

فيها حتّى يقال بذلك، مع أنّ الترتيب لو كان شرطاً ولازماً كان فى حقيقته الغُسل شرعاً، فلا يتفاوت فى موارده، كما لا يتفاوت فى الواجب والمستحبّ، فاختصاصه بخصوص الجنابه أو الواجب ممّا لا سبيل إليه .

كما أنّ إيراد صاحب «الحدائق» عن الشيخ بأنّه قدحٌ فى حقّ هشام غير وارد، لأنّه لم يقصد كونه عن قصد وعمد، حتّى يوجب القدح بل المقصود أنّه لو ثبت صدور كلتا الروايتين منه مع وحده القضيه، فلا يكون وجه الجمع إلّا بذلك، وهو غير بعيد، بلا قدح فيه، كما لايقدح .

حكم غسل الرقبه

هل الرقبه داخله فى الرأس حقيقه بصوره الاشتراك اللفظى، حتّى يكون بالحقيقه والوضع، أو مجازاً على سبيل التبع، أو ليس بشىء منهما بل هى داخله فى الرأس فى حكم الغسل وما يحسب فى الغسل عضواً واحداً ؟

وهذا هو الأقوى، كما عليه الأكثر، بل الكلّ، غير واحد يعدّ هو من النوادر وهو صاحب «الذخيره» الفاضل لخراسانى، وصاحب «الرياض» حيث استشكلوا فى الحكم ــ أى بدخولها فى الرأس ــ حيث قالوا إنّ ذلك يكون لأجل فقد النصّ الصريح فى ذلك، أى فى الدخول وعدمه.

بل قد ادّعى الشيخ المحدّث عبداللّه بن صالح البحرانى ــ مضافاً إلى الإشكال ــ بقوله : «إنّ المسأله من المتشابهات، حيث قد نسب واتّهم المجتهدين بأنّ فتواهم فى الدخول ليس إلّا من اجتهادهم، من غير دليل، وعيّن فيها الاحتياط بين غسلها مع الرأس حينئذٍ ــ كما نقله الأصحاب ــ وغسلها مع اليدين ــ كما استظهره ــ» .

وقد أجاب عنه والد صاحب «الحدائق» رحمهماالله بجوابٍ شاف وواف ، ولقد أجاد

فيما أفاد، بل ونِعْم ما قال بعض المحقّقين، على حسب ما نقله صاحب «الحدائق» قدس سره : بأنّ الرأس عند الفقهاء رضوان اللّه تعالى عليهم يقال على معان :

الأوّل : كُره الرأس التى هى منبت الشعر، وهو رأس المحرم .

الثانى : إنّه عباره عن ذلک مع الاُذنين، وهو رأس الصائم .

الثالث : إنّه ذلک مع الوجه وهو رأس الجنايه فى الشجاج .

الرابع : إنّه ذلک كلّه مع الرقبه وهو رأس المغتسل» . انتهى كلامه زيد إكرامه .

فقد أوضح بكلامه بأنّ الرأس عند الفقهاء فى باب الغُسل يطلق بما يشمل الرقبه، وكأنّه حقيقه عرفيه عندهم فى ذلک، بل وظاهر كلامه وجود الإجماع، حيث أتى بلفظ الفقهاء، بالجمع المحلى بالألف واللاّم .

كما انّ الأمر كذلک، لما ترى من دعوى الإجماع عليه عن صاحب «الغنيه»، بل عن «شرح المفاتيح» اتّفاق الفقهاء عليه ، وفى «الحدائق» أنّه كذلک من غير خلاف يعرف بين الأصحاب .

فبناء عليه لا نحتاج فى إثبات الحكم هنا إلى إثبات كون الرقبه من الرأس حقيقه أو مجازاً، كما زعموا، كما لايخفى .

مع أنّه يمكن استفاده كونها منه، من بعض الأخبار مثل: صحيحه زراره، حيث قال : «ثمّ صبّ على رأسه ثلاث مرّات، ثمّ صبّ على منكبه الأيمن ثلاث مرّات، وعلى منكبه الأيسر ثلاث مرّات».

حيث أنّه ظاهر فى إلحاق الرقبه بالرأس، لأنّه قد جعل غسل الجانب الأيمن من المنكب الذى يشمل الرقبه، وكذلک فى الأيسر.

بل وكذا فى موثّقه سماعه، حيث قال فيها : «ثمّ ليصبّ على رأسه ثلاث مرّات ملأ كفّيه، ثمّ يضرب بكفّ من ماء على صدره، وكفّ بين كتفيه، ثمّ يفيض الماء

علی جسده کلّه»(۱) .

وجه دلالته: هو خروج الرقبه عن الجانبین، فلا تکون إلاّ فی الرأس .

ولیس لما ادّعی من معارض، إلاّ توهّم دلاله خبر أبی بصیر علی الدخول فیه، حیث کان فیه: «ثمّ تصبّ الماء علی رأسک ثلاث مرّات، وتغسل وجهک وتفیض الماء علی جسدک»(۲) .

بناءً علی أن یکون المراد بغسل الوجه مغایراً مع الرأس فی صبّ الماء.

وهذا هو المحکی عن الحلبی فی کتابه المسمّی بـ «إشاره السبق» . ولذلک أدخل الرقبه فی الجانبین، بغسل کلّ منهما من رأس الرقبه الموجب لإدخالها بالنصف فی جانب الأیمن، والآخر بالأیسر .

ولکن الإنصاف عدم دلاله الحدیث بما ادّعی، بل لو لم ندّع دلالته علی المطلوب أولی، کما عن «الجواهر»، لإمکان کون غسل الوجه بیاناً لتتمیم وظیفه غسل الرأس، وإلاّ لو کان داخلاً فی الجسد، کان اللازم عدم تعبیره بذلک ، بل کان ینبغی أن یقول: «ثمّ تفیض الماء علی وجهک وجسدک»، إذ غسل الوجه بالخصوص لم یقل به أحدٌ، فلابدّ من إلحاقه بأحد الطرفین من الرأس أو الجسد، حیث لم یذکر الصبّ والإفاضه إلاّ بعد غسل الوجه، حیث یفهم کونه ملحقاً بالرأس .

مع أنّ الالتزام بدخول الوجه فی الجسد فی الغُسل مخالفٌ لاتّفاق الکلّ، إذ لم یقل به أحد، حتّی من قال بخروج الرقبه عن الرأس، کما یظهر ذلک بالرجوع إلی کلماتهم .

مع أنّ کلام الحلبی أیضاً حیث قال : «من غسل کلّ من الجانبین من رأس

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۸ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۹ .

ثمّ الجانب الأيمن ثمّ الأيسر (۱).

العنق»، لم يكن صريحاً ولا ـ ظاهراً فى المخالفه، لإمكان أن يكون مراده من رأس العنق، هو أصله الذى كان متّصلًا بالمنكبين والكتفين ، فحينئذٍ يكون موافقاً للكلّ، كما لا يخفى، وإن كان العمل بالاحتياط بغسل الرقبه مرّتين أحدهما مع الرأس بتمامها ، واُخرى مع الجانبين بالنصف فى كلّ طرف كان أحسن، لأنّه حسن على كلّ حال .

(۱) صريح كلام الماتن دالٌّ على وجوب الترتيب بين الجانبين، كوجوب الترتيب بين الرأس والجانبين، حيث قد أتى بأداه (ثمّ) الدالّ على خصوص الترتيب، وهذا يوافق مع فتوى جمع كثيره كالسيّد فى «الانتصار» والشيخ فى «الخلاف»، وابن زهره فى «الغنيه»، والعلاّمه فى «التذكره»، وكالمفيد فى «المقنعه» وابن البرّاج فى «المهذّب»، وكذا فى «المراسم» و«الوسيله» و«الكافى» و«السرائر» و«الجامع» و«المعتبر» و«المنتهى» و«القواعد» و«الإرشاد» و«التحرير» و«الذكرى» و«الدروس» والشهيد الثانى فى «الروض»، وصاحب «الجواهر» والآملى فى «المصباح» و«العروه» مع أكثر أصحاب التعليق.

واجبات الغُسل / الترتيب بين الجانبين

بل وكذا صاحب «الحدائق» تبعاً لأبيه، وإن استشكل فيه أوّلاً ، بل ادّعى الأربعه الأوّل الإجماع عليه .

وفى «المعتبر»: إنّه انفراد الأصحاب، فإنّه أفتى به الثلاثه وأتباعهم، وفقهائنا الآن بأجمعهم عليه .

وفى «المنتهى»: إنّه مذهب علمائنا خاصّه ، وفى «الذكرى»: إنّه من منفرداتنا، بل عن الشهيد الثانى فى «الروض» بعد ذكر الأخبار المرتبطه، قال : «بأنّ هذه

الروايات وإن دلّت صريحاً على تقديم الرأس على غيره لعطف اليمين عليه بـ (ثمّ)، الدالّه على التعقيب، لكن تقديم الأيمن على الأيسر، استفيد من خارج، إن لم نقل بإفاده الواو الترتيب، كما ذهب إليه الفرّاء، بل عن الجمع المطلق أعمّ من الترتيب وعدمه، كما هو رأى الجمهور، إذ لا قائل بوجوب الترتيب فى «السرائر» دون البدن، والفرق إحداث قول ثالث، ولأنّ الترتيب قد ثبت فى الطهاره الصغرى على هذا الوجه، وكلّ من قال بالترتيب فيها قال بالترتيب فى غسل الجنابه . فالفرق مخالف للإجماع المركّب فيهما. وما ورد من الأخبار أعمّ من ذلك يحمل مطلقها على مقيّدها» انتهى كلامه على حسب نقل صاحب «الحدائق»(۱) .

واعترض على كلامه الأخير، بعدم وضوح مراده من القول بكون عدم الترتيب بين الجانبين فى غسل الجنابه، مع اعتبار ما بين الرأس والجانبين احداثٌ للقول ثالث والتفصيل جزماً للاجتماع المركّب، إذ إحداث قول ثالث إنّما يتحقّق إذا كان القول فى الطهارتين دائراً بين القولين، من اعتبار الترتيب فيهما، وعدم الترتيب فيهما ، فالقول بالتفصيل بين الصغرى بالترتيب، وعدمه فى الكبرى، يكون قولاً ـ ثالثاً ، والحال أنّه لم يوجد قولٌ من أحد بعدم لزوم الترتيب فيهما، إذ الاتفاق حاصل فى لزوم الترتيب فى الصغرى ، فالاختلاف ليس إلاّ فى الكبرى، بين الترتيب وعدمه، فأىّ خرق للإجماع المركّب، كما ادّعى هذا كما عن المحقّق الآملى فى «مصباح الهدى»(۲) .

ثمّ قال : فعليك بالتدبّر فى كلامه، زيد فى علوّ مقامه، لكى ينكشف لك حقيقه مرامه قدس سره . ولكن التأمّل فى كلام الشهيد يوصلنا إلى أنّه أراد من إحداث قول

۱- الحدائق: ج۳ ص۷۲ .

۲- مصباح الهدى: ج۴ ص۲۱۱ .

ثـالث، وكونه مخالفـاً للإجمـاع، بالنظر إلى القول بلزوم الترتيب بين الرأس والجانبين، وعـدمه فى الجانبين، لا بالنظر إلى الطهاره بالصغرى والكبرى.

ولعـلّ ذكره من إحـداث قول ثالث، كان من جهه زعمه بأنّ القائل بعـدم الترتيب بين الرأس وبين الجانبين، هو القائل بعـدمه فى الجـانبين، وهم الصـدوقان وابن الجنيـد ، فتصـير الأقوال عنـد المتقـدّمين إلى زمانه فى ذلك، قولان: أحـدهما: الترتيب كما عليه المشهور.

والآخر: عدمه. فالقول بالتفصيل بين الرأس والجانبين، بالترتيب وعدمه فى الجانبين، هو قول ثالث فى المسأله، ومخالف للإجماع المركّب .

نعم قـد ينـاقش فيه أيضاً بأنّ ابن أبى عقيل قـد ورد اسـمه فى المقام ممّن يخالف الترتيب فى الجانبين، مع عـدم كونه مخالفاً فيه بين الرأس والجانبين، ولعلّه غفل عنه أو لم يره حين تتبع عن الفتاوى ، واللّه العالم .

وكيف كـان، فنقول عوداً على بـدء، بأنّـك قـد عرفت وجود الإجمـاع المنقول ــ بـل المحصّـل ــ على حسب مـا ادّعاه صاحب «الجواهر» من دعوى عدم وضوح كلام المخالفين فى ذلك، أو عدم قدحه فيه .

وكيف كـان لو لم نقل بالإجماع، فلا إشـكال فى وجود شـهره عظيمه، فى لزوم الترتيب بين الجانبين، بل هو مقتضـى الأصل من استصـحاب بقـاء الحـدث، فيما لو لم يراع الترتيب، إن لم يثبت حكم أحـد الطرفين من اللزوم وعـدمه من الأدلّه الاجتهاديه، وإلاّ لابدّ من الرجوع إلى الأصول العمليه .

مضافاً إلى وجود قاعـده الاشـتغال، إن قلنـا بكون المـأمور به هو الطهـاره لاـ الغسـلات الثلاث، وإلاّ كان مقتضـى الأصل البراءه لرجوع الشكّ إلى التكليف، بخلاف الأوّل حيث يكون من قبيل الشكّ فى المكلّف به، وكان من باب المحصّل الـذى قـد حقّق فى محلّه، فلا حاجه للإعاده.

أحكام غُسل الجنابه

البحث فی بیان وجوب الترتیب بین الیمین والیسار فی غُسل الجنابه(۱).

(۱) وقـد اسـتدلّ علی وجوب الترتیب بینهمـا ، ــ مضافـاً إلی الإجماعـات والأُصول ــ بعـدّه أخبار ، یفهم منها ذلک ، وهی علی طائفتین:

احکام غُسل الجنابه

الأولی: مـا یسـتفاد منهـا الترتیب ، لأجل الترتیب فی الـذکر ، مع کون العطف بینها بالواو ، وذلک مثل صـحیحه زراره المتقـدّم ذکرهـا ، وقـد جـاء فیها قوله علیه السـلام : و «ثمّ صبّ علی رأسه ثلاث أکفّ ، ثمّ صبّ علی منکبه الأیمن مرّتین ، وعلی منکبه الأیسر مرّتین ، فما جری علیه الماء فقد أجزأه»(۱):

فإن قلنا بکون الواو أیضاً للترتیب ، کما علیه الفرّاء ــ من النحویّین ــ فدلالتها علیه واضحه .

وانْ قلنا بکونه للمطلق الـذی یجتمع مع الترتیب وغیره - کمّا علیه الجمهور ــ فلابـدّ فی دلالته علیه من قرینه ، وهی ما عرفت من الإجماعات ، والسـیره المستمره ــ إنْ تمّت ــ والأخبار التی سنذکرها فی الطائفه الثانیه ، وجمیعها تفید کون المراد هو الترتیب ، أمّا حقیقهً أو مجازاً ، علی حسب اختلاف الآراء .

الثـانیه: الأخبار الـدالّه علی کون غُسل المیّت مثل غُسل الجنابه ، أو عینها ، کما وردت أخبار دالّه علی لزوم الترتیب بین الجانبین فی غُسل المیت ، فلا بأس أوّلاً أن نشیر الی لزوم مراعاه الترتیب بینهما فی غُسل المیّت ، بما ورد فیه فی الجمله ،

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث۲ .

وذلک مثل روایه عمّار بن موسی ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام : «أنّه سُئل عن غُسل المیّت؟ قال: تبدأ فتطرح علی سوءته خرقه ، ثمّ تنضح علی صدره ورکبتیه من الماء ، ثمّ تبدأ فتغسل الرأس واللحیه بسدرٍ حتّی ینقیه ، ثمّ تبدأ بشقّه الأیمن ، ثمّ بشقّه الأیسر»(۱) الحدیث .

فی غسل الجنابه / الترتیب بین الجانبین

وهو صریح فی وجوب الترتیب بین الأیمن والأیسر .

ومثله فی الدلاله حدیث یونس(۲) والکاهلی(۳) وغیرهما .

فإذا ثبت ذلک فی غُسل المیّت ، وکان مورد الوفاق عند الفقهاء ، فحینئذ نعود إلی الأخبار المتکفله لبیان التشبیه بینهما ، أو کون غُسل المیّت کغُسل الجنابه ، وذلک مثل صحیحه محمد بن مسلم ، عن أبی جعفر علیه السلام ، قال: «غُسل المیّت مثل غسل الجنب ، وأن کان کثیر الشعر فرد علیه الماء ثلاث مرّات»(۴) .

ومثل روایه سلیمان الدیلمی ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی حدیثٍ: «أنّ رجلاً سئل أبا جعفر علیه السلام عن المیّت لم یغسل غُسل الجنابه؟ قال: إذا خرجتِ الرّوح من البدن ، خرجت النطفه التی خُلِق منها بعینها منه ، کائناً ما کان ، صغیراً أو کبیراً ، ذکراً أو انثی ، فلذلک یُغسَّل غُسل الجنابه»(۵) ، فإنّه یدلّ علی کون غُسل المیّت هو عین غسل الجنابه ، فلابدّ فیه الترتیب بمثل ما کان کذلک فی غسل المیّت .

وروایه الصدوق ، قال: «سُئل الصادق علیه السلام ، لأیّ علّه یُغسل المیّت؟ قال: تخرج منه النطفه التی خُلِق منها ، تخرج من عینیه أو من فیه»(۶) .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲ ، من أبواب غسل المیّت، الحدیث ۳ _ ۵ و ۱۰ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲ ، من أبواب غسل المیّت، الحدیث ۳ _ ۵ و ۱۰ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲ ، من أبواب غسل المیّت، الحدیث ۳ _ ۵ و ۱۰ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۳ من أبواب غسل المیّت ، الحدیث ۱ .

۵- وسائل الشیعه: الباب ۳ من أبواب غسل المیّت، الحدیث ۲ .

۶- وسائل الشیعه: الباب ۳ من أبواب غسل المیّت، الحدیث ۵ .

بـل فی حـدیث عبـد الرحمن بن حمّاد ، ما یـدلّ علی کون غُسل المیّت هو غسل الجنابه بعینه ، حیث ورد فیه قوله علیه السـلام : «فإذا ماتَ سالتْ منه تلک النُّطفه بعینها ، یعنی التی خلق منها ، فمن ثمّ صار المیّت یغسّل غسل الجنابه» .

فإذا لاحظت هذه الأخبار تجدها خیر شاهد علی المدعی ، وهو کون الترتیب بین الجانبین ، کالترتیب بین الرأس وبینهما واجباً .

واول من تفطّن لهـذا الأمر ــ أی المقایسه ــ علی حسب نقل صاحب الحـدائق ، کان والده الشـریف حیث أفتی بذلک و أحکم الاستدلال علیه برغم انه قد ناقش طویلاً فی دلاله الاخبار التی سبق وان ذکرناها من الطائفتین .

هـذا ، ولازم القول بـذلک أنّه لو شـرع فی غَسل الجانب الأیسـر ، قبل ان یتم غسل الأیمن ولو بجزء یسـیر قبل ساحه الانمله من باطن رجله ، لوجب علیه اعاده غَسل الأیسر ، بعد غسل ما بقی من الجانب الأیمن .

بل قد یؤیّد ذلک أنّ الغُسل کالوضوء ، له کیفیّه ولحده ، ففی أیّ مقام اطلق لفظهما ، انسبقت تلک الکیفیّه الخاصّه إلی الذهن ، فلو کان غُسل المیّت متمایزا ومختلفا عن غُسل الجنابه فی الکیفیّه ، لوجب التفصیل فی مقام الندب أو غیره کالحیض ، بأنّه هل هو کغسل الجنابه أو کغسل المیّت ، ومادام لم نجـد التفصـیل و الاسـتفسار عنه فی الاخبار فانه یوجب الظن بل الاطمئنان بتمامیه المدعی .

بل قد یشهد لذلک ــ أی الأتّحاد ــ الجمع فی الکیفیّه ، وذلک بلزوم الترتیب فی المواضع الثلاثه ، من تجویزهم للتداخل بینها ، من دون تردیـد ونقاش فی ذلک ، مع أنّه لو کان قـد نُقل وذکر فی واحـد منها کیفیّه خاصّه ، لاسـتبعد جواز التـداخل فی کیفیّه خاصّه .

بل فی «الجواهر» وغیره التمسّک بالسیره القطعیّه المستمره عند علماء الشیعه

وعامتهم فى جميع الأعصار والأمصار ، من الإتيان بالغُسل دائما مع مراعاتهم حين العمل والغُسل بالترتيب المعهود _ ماعدا الغُسل الارتماسى _ المستكشف منه على سبيل القطع ، وصول ذلك اليهم من ساداتهم الميامين وائمتهم المعصومين عليهم السلام .

بل قد تمسّك أيضاً لاثبات ذلك بالنبوىّ العامى ، هو: «أنّ النبىّ صلى الله عليه و آله وسلم كان إذا اغتسل بدأ بالشقّ الأيمن ثمّ الأيسر»(١) .

المنجبر ضعفه من جهه السند بالشهره المحقّقه ، والإجماع المحكى .

ونحن نزيد على جميع ما بيّناه ، كون الترتيب بتقديم الأيمن على الأيسر أمرٌ ثابت فى كثير من احكام الشرع وذلك من جهه تعظيم جانب الايمن على الجانب الأيسر كما فى الوضوء ، والتيمّم ، والدخول فى المساجد ، حيث ورد الأمر بتقديم اليمين على اليسار ، وفعل عكس ذلك حين الدخول الى دار الخلاء ، وتقديم الأيمن فى الأكل والشرب ، وخلافه فى الاستنجاء ، وأمثال ذلك ، حيث يؤيّد قول المشهور من تقديم جانب الأيمن على الأيسر .

هذا مجموع ما يمكن أن يستدلّ به أو يستفاد منه تأييدا ، وأن كان بعضها لا يخلو عن مناقشه ، كما لا يخلو بعض ما أورد عليها من الوهن والاشكال ، فلا بأس بذكر ذلك والاشاره اليه ، حتّى يتّضح المرام والمقصود .

وحيث أنّ المحقّق الهمدانى قد تحمّل عناء هذه المسأله ، فى الأيراد على تلك الاستدلالات ، فلأجل ذلك نتعرّض لجانب من كلامه الشريف مع مراعاه التلخيص والايجاز ، فانه قدس سره قد اختار كلام صاحب «المدارك» الذى تابع فيه

١- صحيح البخارى: كتاب الغُسل ، باب: من بدأ بالجلاب أو الطيب عند الغُسل ،

المحقّق صاحب «المعتبر» فی عدم لزوم الترتیب بین الجانبین ، وتبعهم علی ذلک بعض من قارب عصرنا من أصحاب التعلیق علی «العروه» .

وقال صاحب «المدارک»: «ویدلّ علی عدم وجوب الترتیب _ مضافاً إلی الأصل _ (ولعلّ مراده منه ، هو أصل البراءه ، مع ما عرفت الاشکال فیه ، علی تقدیر) واطلاق القرآن (ولعلّه أراد به من الأمر بمطلق التطهیر فی قوله تعالی: «وَإِنْ کُنْتُمْ جُنُبا فَاطَّهَّرُوا»وحیث لم ترد فی الآیه الشریفه اشاره الی الترتیب المدعی ، ما رواه الشیخ فی الصحیح ، عن زراره ، قال: «سئلت أبا عبد اللّه علیه السلام عن غُسل الجنابه؟ فقال علیه السلام : تبدأ وتغسّل کفّیک ، ثمّ تفرغ بیمینک علی شمالک ، فتغسل فرجکَ ، ثمّ تمضمض واستنشق ، ثمّ تغسّل جسدک من لدن قرنک إلی قدمیک»(۱) .

وفی الصحیح عن یعقوب بن یقطین ، عن أبی الحسن علیه السلام ، قال: «الجُنب یغتسل ، یبدأ فیغسل یدیه إلی المرفقین ، قبل أن یغمسها فی الاناء ، ثمّ یغسل ما أصابه من أذی ، ثمّ یصب الماء علی رأسه وعلی وجهه وعلی جسده کلّه ، ثمّ قد قضی الغسل ، ولا وضوء علیه»(۲) .

ویستفاد من اطلاق هذا الخبر عدم وجود مزیه لجانب علی الآخر .

وفی الصحیح ، عن أحمد بن محمد ، قال: «سألتُ أبا الحسن علیه السلام عن غُسل الجنابه؟ فقال: تغسل یدک الیمنی من المرفقین کذا إلی اصابعک ، ثمّ تبول أن قدرت علی البول ، ثمّ تُدخل یدک فی الاناء ، ثمّ اغسل ما أصابک منه ، ثمّ أفض

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۵ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۶ .

على رأسك وجسدك ، ولا وضوء فيه»(۱) .

وبالجمله ، فهذه الروايات صريحه فى عدم وجوب الترتيب ، لورودها فى مقام البيان المنافى للاجمال ، والعمل بها متّجه ، إلاّ أنّ المصير إلى ما عليه أكثر الأصحاب أحوط» . انتهى عباره «المدارك» .

فالأنسب هنا الرجوع إلى كلام الهمدانى قدس سره ، حيث أورد على الاستدلال بالاخبار الداله على كون غُسل الجنابه كغُسل الميّت فى الترتيب ، قال ما لفظه فى الجمله: «وفيه: أن كون غُسل الميّت بعينه هو غُسل الجنابه ، كما هو مقتضى أغلب الأخبار ــ لا ـ يقتضى إلاّ ـ اعتبار جميع ما يعتبر فى غُسل الجنابه فيه ، بأن يكون غُسل الميّت من مصاديق غُسل الجنابه ، وأمّا أنّه يعتبر فى جميع مصاديق غُسل الجنابه كلّ ما يعتبر فى غسل الميّت فلا . ألا ترى أنّه يجب فى غُسل الميّت تثليث الغَسَلات ، واستعمال السِّدر والكافور ، ولا يجب ذلك على الجُنب . فمن الجائز أن يكون الزام الشارع بهذا القسم من الغُسل ــ أعنى مرتّباً ــ بالنسبه إلى الميّت ، مسبّباً عن خصوصيّه فيه ، ككونه أفضل الأفراد ، فأوجبه الشارع تعظيماً للميّت ، أو كون سائر الأقسام موجباً لتوهين الميّت ، باقامته على قدميه ، أو اقعاده ، أو ابقائه على وجهه ، أو غير ذلك من الخصوصيات التى يعلمها الشارع ، والتخطّى عن مور المنصوص لا ـ يجوز ، إلاّ ـ بعد القطع بالغاء الخصوصيّه . وغايّه ما يمكن دعوى استفادته من الأخبار ، ليس إلاّ أنّ وجوب غُسل الميّت لصيرورته جنباً ، وأمّا ايجاده بهذه الكيفيّه أيضاً مسبّب عن كونه جنباً فلا . وأمّا التشبيه فى روايه محمد بن مسلم ، وإن كان مقتضى اطلاقه ما ذكر ، ولكن العرف لا يساعد

۱– وسائل الشيعه: الباب ۳۴ من أبواب الجنابه، الحديث ۱ .

على استفاده اراده عموم المنزله من الطرفين فى أغلب موارد استعمالاته ، فإنّه لا ـ ينسبق إلى الـذهن فى مثل المقام ، إلّا اراده تشبيه غُسل الميّت بغسل الجنب فى الكيفيّات المعهوده المعتبره ، دون العكس . وعلى تقـدير تسليم الظهور فى المدّعى ، فليس على وجهٍ يوجب التصرّف فى ظواهر الأدلّه الوارده فى بيان كيفيّه غُسل الجنابه ، الـدالّه على عدم اعتبار الترتيب بين الجانبين ، فيما يتّضح لكَ فيما بعد أن شاء اللّه»(۱) .

ولا يخفى ما فى كلامه من الاشكال ، لأنّه أوّلاً:

إذا سلّم دلالـه الأخبـار على عينيّه غُسل الميّت بغسل الجنابه ، وأنّه ليس إلّا هو ، واستظهرنا من الأدلّه لزوم الترتيب بين الجانبين فى غُسل الميّت ، باعتبار أنّه غُسل الجنابه ، فلا يكون كلّ الأفراد كذلك ، والتفاوت بين الأفراد بلا دليل خارجى غير مقبول عند العرف ، فمجرّد كون الغُسل هنا يقع بكيفيّـه خاصّه من دون حاجه الى الوقوف أو الاقعاد أو الاستلقاء على القفا ، لأجل خصوصيّه فيه ، لا يوجب رفع اليد عمّا يجرى فى تمام أقسامه ، من دون توهين ، أو لزوم أحد هذه الأُمور وهو الترتيب .

وثانياً: لو لم نقل بالعينيّه ، واكتفينا بمثل حديث محمد بن مسلم من التشبيه ، فالمتبادر إلى الذهن هو كون العمل فى الاتيان بهما مماثلين ، إذ هو الأقرب بالانسباق إلى الذهن من غيره ، لأنّ مثل إيصال الماء إلى تمام الجسد ، ممّا هو داخل فى قوام الغُسل ، إذ بدونه لا يتحقّق حقيقته ، فالذى ينبغى أن يتذكر ليس إلّا الترتيب والموالاه وأمثال ذلك ، فضلاً عن كونه هو بعينه ، كما هو المستفاد من

۱- مصباح الفقيه: ج۳/۳۶۴ .

أغلب الأخبار .

وثالثاً: أن الغسل إذا أشير إليه فی حدیثٍ ، فی کیفیته من الترتیب أو الارتماس ، فأنّه یحمل علیه کلّ ما ورد من الأمر بالغُسل ، واجباً أو ندباً ، مثل الوضوء ، ما دام لم یرد علینا دلیلٌ علی خلافه ، ولأجل ذلک ذهب الفقهاء إلی جواز التداخل بین الأغسال ، مع أنّه لو کانت مختلفه من حیث العمل الزاماً ، فلا وجه للتداخل ، إلّا فیما یکون مثله فی العمل ، کما لا یخفی .

وأمّا ماتمسّک به للاختلاف فی کیفیته ، من لزوم استعمال السدر والکافور ، وتثلیث الغسلات فی غُسل المیت دون الجنابه .

فلا یخلو عن نقاش ، لوضوح أن تعدّد الغَسل لا ینافی لزوم الترتیب فی اتیانه ، کما أنّ لزوم استعمال السدر والکافور فی غَسلاته ، انّما هو لأجل دلیل خارجی لا علاقه له باصل تشریع الغُسل وکیفیّه اتیانه .

وأمّا ما ذکره اخیرا فی کلامه من تسلیم الظهور ، من قوله: هذا لا یوجب التصرّف فی ظواهر الأدلّه علی عدم الترتیب .

فیردّ علیه أوّلاً: بأنّ تلک الأخبار بعضها غیر ظاهره فی عدمه ، بل غایته الاطلاق الذی لاینافی مع ما یدلّ علی لزوم الترتیب ، وهو مثل صحیحه حکم بن حکیم ، حیث ورد فیها عن الصادق علیه السلام : «وافض علی رأسک وجسدک فاغتسل»(۱) .

حیث أمر بافاضه الماءَ ، توطئهً للغسل ، وذلک لأجل قرینه قوله: «فاغتسل» بعده ، فلا یکون فی مقام بیان کیفیّه الغَسل . لا یقال: بأن ذیله یدلّ علی خلاف ما ذکر ، لأنه قد ورد فیه قوله: «فإن کنت فی مکان نظیف فلا یضرّک أن لا تغسل

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۷ .

رجلیک ، وانْ کنتَ فی مکان لیس بنظیفٍ ، فاغسل رجلیک(۱)» .

حیث أمر بغَسل الرجلین إذا کان فی مکان غیر نظیف ، أمّا من جهه جعلهما جزء من الغُسل ، أو لازاله القـذاره التی یتوقّف علیها الغَسل .

وعلی أیّ حالٍ ، یکون غَسل الرجل الیمنی بعـد غَسل أعالی الجانب الأیسـر ، وهذا یفید انه لم یراع فیه الترتیب ، فیدلّ علی عدم اعتباره .

لأنّـا نقول: بإمکـان أن یکون أمره بـذلک باعتبار ثلوث رجله ، و ذلک بعـد الفراغ عن الغسل ، فلیس حینئـذٍ یکون غسـلهما دالاًّ علی کونه جزءً من الغسل .

أو لعله کـان أمره لبیـان لزوم مراعـاه محـل الاقـامه ، من الطهـاره والنظـافه قبل الغُسل ، توطئهً لتحصـیل الغُسل فی مکان نظیف ، فحینئذ لا یدلّ علی ما ادّعاه الخصم .

فدعوی ظهور هذا الحدیث علی عدم اعتبار الترتیب ، غیر مسموعه .

هـذا مع امکـان ان یکون المراد من أمره بافـاضه المـاء ، هو الارتمـاس الـذی سـیجیء ، وأنّه لابـدّ فیه من اجراء الماء علی جمیع اجزاء الجسد من الرأس وغیره دفعه واحده ، فلا یکون حینئذ مرتبطاً بما نحن بصدده .

نعم ، قد یتوهّم ظهور حدیث سـماعه وأبی بصیر علی عدم الترتیب ، حیث أنّ الوارد فی الأوّل قوله علیه السلام : «ثم لیصب علی راسه ثلاث مرّات ملاء کفّیه ، ثمّ یضرب بکفّ من ماء علی صدره ، وکفّ بین کتفیه ، ثمّ یفیض الماء علی جسده کلّه»(۲) .

وفی الثانی قوله علیه السلام : «وتصبّ الماء علی رأسک ثلاث مرّات ، وتغسل

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۷ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۹ .

وجهک ، وتفیض علی جسدک الماء(۱)» .

حیث لم یذکر الترتیب فی افاضته علی الجسد .

ولکن یمکن أن یجاب عنه: بامکان أن یکون المراد فی الحدیث الأوّل بضرب الماء علی الصدر ، هو غَسل الجانب الأیمن ، وضربه علی الکتف غَسل الجانب الأیسر ، وأن المقصود من الافاضه ، افهام لزوم ایصال ماء کلّ منهما إلی تمام الجسد ، وذلک من جهه مراعاه اعتبار کل جانب بمفرده ، بإمرار الید علیه ، بقرینه لفظه کلّه فی آخره .

فحینئذ یدلّ علی المطلوب ، أو لا أقل أن یحمل علیه ، جمعاً بینه و بین الأخبار الداله علی لزوم الترتیب .

ویعدّ هذا الجمع أولی من الطرح ، من جهه اعراض الأصحاب عنه ، کما قاله المحقّق الهمدانی فی «مصباح الفقیه» .

وان یکون الحدیث الثانی فی مقام بیان مجرد لزوم إیصال الماء الی تمام الجسد ، أمّا ضروره کون الوصول الیه بالترتیب أو غیره ، فانه تکون بواسطه دلاله أخبار اُخر ، وقد عرفت أنّه یراعی ما رواه العامه عمّا کان فی زمن النبیّ صلی الله علیه و آله ، مضافاً إلی صحیحه زراره السابقه ، وغایه ما تدل علیها هی رفع الید عن الظهور من جهه أعراض الأصحاب وقیام روایه معتبره ، کما لا یخفی .

وقد تمسک بعض الفقهاء للدلاله علی عدم وجوب الترتیب ، بما ورد فی حدیث زراره ، عن أبی جعفر علیه السلام فی حدیثٍ ، قال: «قلت له: رجلٌ ترک بعض ذراعه ، أو بعض جسده من غُسل الجنابه؟ فقال: ان شکّ وکانت به بلّه ، وهو فی

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۸.

صلاته ، مسح بها عليه ، وأن كان استيقن رجع فأعاد عليهما ما لم يصب بلّه(۱)» .

وجه الاستدلال: ظهوره فی عدم لزوم الترتيب بمقتضی ترک الاستفصال ، حيث أجاب بكفايه غَسل خصوص الموضع المتروک ، وأن كان فی الطرف الأيمن ، مع أنّه لو كان مراعاه الترتيب واجباً للزم أن يحكم بوجوب إعاده غسل الجانب الأيسر بعده أيضا .

ولكنّه غير وجيه ، لأنّه ليس فی مقام بيان شیء ، إلاّ بيان لزوم جبران الموضع المتروک ، وهو اعمّ من لزوم إعاده الغسل معه وعدمه .

فإذا فرضنا دلاله الدليل علی لزوم مراعاه الترتيب فی الجانبين أيضاً ، وضمّ إلی هدا الحديث ، فانّه يوجب كون الواجب فی مثل الطرف الأيمن مراعاه أمرين: من غسل موضع المتروک ، وإعاده غسل الطرف الأيسر .

كما أنّه يوجب ذلک مراعاه أُمور ثلاثه ، إذا كان المتروک فی جانب الرأس ، حيث يجب اولاً غَسل الرأس ومن ثم غسل المتروک من الطرفين بعده ، كما لا يخفی .

فالدليل لا يعارض شيئاً من ذلک ، كما هو واضح .

وان فرض كون الدليل مطلقا بحيث يجامع مع عدم الترتيب فانه ، يجب التقيّد بما يدلّ علی لزوم مراعاه الترتيب .

وأمّا التمسّک والاستدلال بالسيره المستمره والقطعيّه من العلماء والعوام المتّصله بزمان المعصوم عليه السلام ، كما عن «الجواهر» .

فقد استشكل فيه ، أوّلاً: بعدم القطع بوجود مثل هذه السيره المستمره وبهذه الكيفيّه إلی العصور السابقه ، ومدّعيها كذلک يعدّ مجازفا فی القول والدعوی .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحديث ۸ _ ۹ .

وثانیاً: علی فرض تحقّقها ، فهی لا تکشف عن الوجوب ، لإمکان أن تکون مندوبه ، کما هو الحال فی السیره الثابته عند الشیعه من السلام علی أبی عبداللّه الحسین علیه السلام بعد شرب الماء .

وثالثاً: لوفرض ثبوت هذه السیره بین العلماء ، فانها تکون من جهه أنّهم اما قائلون بلزوم مراعاه الترتیب ، وامّا قائلون بعدم لزوم الترتیب ، ولذلک احتاطوا فی ذلک خروجاً عن مخالفه المشهور ، وأمّا العوام فهم إنّما یتّبعون علمائهم الذین یقلّدونهم فی اللزوم وعدمه .

فمثل هذه السیره کیف تکشف کشفا قطعیا عن حکم لزوم مراعاه الترتیب عن المعصومین علیهم السلام ، حتّی تکون حجّه؟

فدلیل السیره لا یُسمن ولا یُغنی فی المقام أصلاً .

انتهی کلامه فی «مصباح الهدایه»(۱) .

وفیه ما لا یخفی ، فأنّ المدّعی للسیره اقام دلیلًا قطعیا علی الوجوب ، فانّ ما تمثّل به لایفید النقض ، لأنّ قیام السیره علی ثبوت شیء یکون بنفسه دلیلٌ علی اللزوم ، إلاّ أن یدلّ دلیل علی الندب ، مثل السّلام علی أبی عبد اللّه الحسین علیه السلام بعد الشرب ، فلا یکون دعواها مجازفه .

فإذا ثبت وجودها إلی زمان المعصومین علیهم السلام کذلک ، تکشف عن کونها مورست امامهم وفی حیاتهم علیهم السلام علی نحو اللزوم ، وتکون حینئذٍ حجّه ، إلاّ أن یقوم دلیل علی خلافها بواسطه الأخبار المذکوره ، وقد عرفت جوابها .

والحاصل المستفاد من ملاحظه الطائفتین ، من الأخبار والسیره ، منضمّاً الی

۱- مصباح الهدایه: ج ۴/۲۱۰ .

الروایه النبویّه التی رواها العامّه ، وهی التی تفید أنّ النبی صلی الله علیه و آله وسلم قد بدأ بالشقّ الأیمن ، ثمّ الأیسر ، والمعتضده بروایات الشیعه ، وفتوی الأصحاب ، فان جمیعها یوجب الاطمئنان للفقیه علی لزوم مراعاه الترتیب فی الجانبین ، کالترتیب بین الرأس والطرفین .

هذا فضلاً عمّا عرفت من تایید ذلک بالدلیل والاستصحاب .

فالأقوی ما علیه المشهور ، بل الإجماع ، إلاّ من عرفت أسمائهم وبعض من قارب عصرنا من الفقهاء ، واللّه العالم .

هذا ، وبعد أن ثبت وجوب مراعاه الترتیب بین الجوانب الثلاثه من الرأس والطرفین ، فانه لابد من غسل جزء یسیر فی کلّ جانب حین غسل الجانب الاخر وذلک لتحصیل القطع بالواجب ، من باب المقدّمه العلمیّه .

بحثٌ : بقی حکم العورتین من القُبل والدبر والسرّه ، وهی مواضع من الجسم واقعه فی الحدّ المشترک بین الجانبین من حیث الغَسل ، ففیها عده احتمالات وهی:

فی غسل الجنابه / الترتیب فی غَسل کلّ عضو

۱ ـ غَسلهما مع الجانبین ، بأن یُغسل مع کل جانب ، و تکون النتیجه لزوم غسلها مرتین مرتّبین .

۲ ـ أو یجب غسلهما مرّه واحده مع أحد الجانبین تخییراً .

۳ ـ أو لزوم الغسل مع أحد الجانبین تعییناً .

۴ ـ أو تعدّ هذه المواضع من المواضع المستقله فی الغَسل ، غیر داخلتین فی أحد الجانبین .

۵ ـ أو یجب غسلهما مع کلّ من الجانبین مرّهً ، وغسلهما مره ثالثه بالاستقلال .

۶ ـ أو یجب التوزیع بین الجانبین بالتنصیف .

وجوه ومحتملات ، لاتردید ظاهراً فی عدم وجوب غسلهما ثلاث مرّات ،

الـذى هو خامس الاحتمالات ، كـذلك هو الأحوط من الجميع لو أتى به رجاء للمطلوبيّه فى كلّ واحد من الغسـلات ، والسـبب فى ذلك أنّه لا دليل لنا مع وجوب غسل العوره والسرّه مستقلّه بعـد غسـلهما مع الجانبين ، وحيث أنّه لابدّ من غسـلهما على أى تقدير فى الغُسل ، وقلنا بوجوب مراعاه الترتيب فى الأعضاء الثلاثه ـ كما ورد فى صحيحه زراره ، حيث لم يذكر فيها إلّا غسـل الرأس ثمّ الجانب الأيمن ثمّ الأيسر ـ فلابدّ من دخول هـذه المواضع أمّا فيهما بالتوزيع ، كما استظهره صاحب «الجواهر» ، أو دخولها فى أحدهما ـ بعد القطع بعدم دخولها فى غَسل الرأس ـ أما تخييراً أو تعييناً .

وحيث لم يدلّ الدليل على الأخير ، فيبقى كونها بالتخيير أو التوزيع بالتنصيف .

بنـاءً على هـذا ، فلو غسـل هـذه المواضع بتمامها مع غَسل كلّ من الجانبين ، فقـد جمع جميع الفروض ، بعـد دعوى القطع بعـدم وجوب غَسلهما مستقلاً خارجاً عن غسـلهما معهما ، لعـدم وجود دليل يـدلّ عليه ، كما يحصل الاحتياط بغسـلهما بتمامهما فى الجانب الأيمن ، ثمّ غسل نصفيهما مع الجانب الأيسر ، أو عكس ذلك ، إذ لو كان غسلهما واجباً مستقلاً لصار الغسلات بحيث ينـافى التثليث المستفاد من حـديث زراره ، وان استشعره صـاحب «الجواهر» من أخبـار غُسـل الميّت ، ولـذلك نقول إنّ الاتيان بخامس الوجوه يعدّ أوفق بالاحتياط من بين جميع المحتملات ، وحيث كان منافياً لصحيحه زراره بالتثليث ، قلنا إنّ عليه اتيانه به رجاءً ، ولكن هذا احتمال لم يذهب اليه احدٌ من اصحابنا ، فدعوى كونه معرضاً عنه الأصحاب ليس ببعيد ، كما لا يخفى .

بقى هنا فرعان:

الفرع الأوّل: قد عرفت وجوب مراعاه الترتيب بين الأعضاء الثلاثه ، فهل

یجب مراعاه الترتیب فی کلّ عضو فی الغَسل ، بوجوب البدء من الأعلی فالأعلی کالوضوء أوّلاً ـ ، أو یستحب ذلک ، أو لم یستحب بل یجوز الابتداء من الأسفل والغَسل منکوساً؟

والذی یظهر من المصنّف ، وعلیه المشهور ، هو عدم الوجوب ، خلافاً لأبی الصلاح الحلبی ، حیث ذهب الی لزوم الشروع من الأعلی فیه مثل الوضوء ، ولکن الشهید رحمه الله فی «الذکری» قد صرّح باستحبابه ، مستدلا علیه بأنّه اقرب للتحفّظ من النسیان وللتأسّی ، لأنّ الظاهر من صاحب الشرع فعل ذلک .

وقد استدلّ للقول المشهور: بالأصل ، کما فی «الجواهر» ، والظاهر ان المقصود منه فی المقام هو اصاله البراءه عن وجوب الترتیب فی الأعضاء .

لکنّه قد عرفت منّا سابقاً ، أنّه یصحّ ذلک لو لم نقل یکون الأوامر فی باب الوضوء والغُسل من قبیل المُحصِّل والمحصَّل ، کما هو الأقرب عندنا ، وإلاّ کان مقتضی الاصل ـ لولا الدلیل ـ هو لزوم مراعاه الترتیب لکونه شکاً فی تحقّق الإمتثال ، ومن قبیل الشکّ فی المکلّف به لا التکلیف ، کما لا یخفی .

واستدل أیضا بصحیحه عبد اللّه بن سنان ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام : «قال: اغتسلُ من الجنابه ، فقیل له: قد ابقیت لمعهً فی ظهرک لم یصبها الماء؟ فقال له : ما کان علیک لو سکتّ ، ثمّ مسح تلک اللمعه بیده»(1) .

ومثلها روایه أبی بصیر ، ومثلهما ما عن «النوادر» للراوندی ، عن الکاظم علیه السلام ، عن آبائه ، عن علیّ علیه السلام ، قال: «اغتسلَ رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم من جنابهٍ ، فإذا لمعه من جسده لم یصبها ماء ، فأخذ من بلل شعره ، فمسح ذلک

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴۱ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱ .

الموضع ، ثمّ صلّى بالناس»(۱) .

حیث انّ ظاهرهما الاکتفاء بمسح الموضع المتروک ، وخصوص تلک اللمعه ، من دون اعاده غَسل ما بعدها من سائر المواضع ، من ذلک العضو الذی لم تکن اللمعه مغسوله منه ، مع أنّ الترتیب لو کان واجباً فی نفس الأعضاء ، لم یکن البلل والرطوبه الباقیه کافیا فی المسح ، کما لا یکتفی بمسح خصوص اللمعه بل هی وما بعدها المحتمل للترتیب .

فی غسل الجنابه / لو ترک جزءاً من الأعضاء

وتوهّم کون الروایه الأولی والثانیه منافیاً للعصمه ، من جهه ورود اعتراض أنّه کیف یمکن عدم علم الإمام بذلک .

منـدفعٌ ، بإمکان أن یکون ذلک فیما لا ینافی مع عصـمته علیه السـلام ، مثل ما لو کان فی الأیسـر ولم یتمّ غسـله ، أو فی الأیمن قبل الشروع فی غسل الأیسر ، أو فعل علیه السلام ذلک متعمّداً افهام المسأله لا للإعتماد بذلک الغسل ، أو کان یعلم أنّه یتذکره ومن ثم یقوم بتدارکه برغم انه لیس ذلک من وظیفته .

وکیف کان ، فان تصرف الامام علیه السلام یمکن حمله علی وجوه ومحامل ، یبعدّ فعله عمّا یترتب علیه من الاعتراض .

والمراد من المسـح ، هو أقلُ الغسل الـذی یجری الماء فیه ، ولو بمعونه الیـد واتیانه بمثل التـدهین ، وقد عرفت کفایته بالتدهین ، ولیس فی الروایات ما یدلّ علی کون الترک کان للنسیان أو لاصابه القائل _ کما قاله فی «الجواهر» _

ولکن قد یرد علیهما : بانه لا یسـتفاد من ظاهر کلام الامام علیه السـلام من القول بلزوم مسح الموضع المتروک أنّه ترک ، کون ترکه لأجل النسیان أو التعمّد أو غیرهما .

۱- مستدرک الوسائل: الباب ۳۰ من أبواب الجنابه ، الحدیث ۲ .

وقد يستدلّ على لزوم مراعاه الترتيب بين الأعضاء ، بصحيحه زراره المتقدّمه ، حيث ورد فيها قوله عليه السلام : «ثمّ صبّ على منكبه الأيمن مرّتين ، وعلى منكبه الأيسر مرّتين» .

فالأمر بالصبّ على المنكب ، الذى يفيد اطلاقه أنّ الصب كان من أعلى الجانبين ، فيكون ظاهر الأمر أفاده الوجوب .

لكنّه يندفع بامكان أن يكون القيد بحسب المتعارف الغالب فى العرف ، من صبّ الماء من الأعلى الى الأسفل لا ـ عكسه ، فلايستفاد من كلامه عليه السلام عدم جواز غيره ، ولا اقلّ أن استفاده غيره غير معلوم ، نظير قيد «حجوركم» فى حلّيه الربيبه ، ولأجل ذلك تمسّك الشهيد فى «الذكرى» بهذه الروايه للدلاله على ندبيه الشروع من الأعلى .

مع أنّه لو سلّمنا دلالـته على ذلك فلا يستفاد منه لزوم مراعاه الصب من الأعلى ، كما لا يخفى ، خصوصا مع ما عرفت فى دلاله أخبار اللمعه على كفايته ، دون لزوم رعايه الترتيب ، فما ذهب إليه المشهور قوىٌّ .

الفرع الثانى: هو أنّه إذا عرفت وجوب مراعاه الترتيب بين الأعضاء الثلاثه ، واشتهار ذلك بين الأصحاب ، فلابدّ أن نتيقن هذه الحقيقه ، وهى أنّ مقتضى إيجاب ذلك ، أنّه متى بقيت لمعه أغفلها المغتسل ، وجب إعاده غسلها وغسل ما بعدها ، إذا كان الجزء غير المغسول فى الجانب الأيسر ، لعدم وجوب الترتيب فى نفس الأعضاء، وهذا ماصرح به جماعه، فحينئذٍ لايجب على الغاسل الاّ غسل ذلك الجزء دون مابعده ، بل قد يظهر من بعضهم دعوى الإجماع عليه .

وبناءً على هذا ، فانه يحمل ماورد فى أخبار اللمعه على هذا المعنى ، وذلك لما قد عرفت من امكان الحمل على مالا ينافى ذلك ، من كونه فى الجانب الأيسر ،

أو فی الأیمن قبل الشروع فی الأیسر .

کمـا لاـ ینـافی مـا ذکرنـا ما ورد فی صـحیحه زراره ، عن أبی جعفر علیه السـلام ، فی حـدیثٍ ، قال: «قلت له: رجلٌ ترک بعض ذراعه ، أو بعض جسده من غسل الجنابه؟ فقال: إذا شکّ وکانت به بلّه ، وهو فی صلاته ، مسح بها علیه ، وإن کان استیقن رجع فاعـاد علیهـا ، ما لم یصبّ بلّه ، فإن دخله الشکّ وقـد دخل فی صـلاته ، فلیمض فی صـلاته ، ولا شـیء علیه ، وان استیقن رجع فأعـاد علیه المـاء ، وإنْ رآه وبه بلّه مسـح علیه وأعـاد الصـلاه باستیقان ، وأن کان شاکّاً فلیس علیه فی شـکّه شـیء ، فلیمض فی صلاته(۱)» .

حیث قـد یتوهم أنّ الإمـام کـان فی مقام السؤال عمّن ترک غَسل بعض الجسـد ، وهو علیه السـلام قـد اکتفی فی الجواب بلزوم مسح المتروک ، بلا بیان لزوم مراعاه الترتیب فی غسل الأعضاء ، وبإعاده ما بعده إن کان فیما قبل الأیسر فی الرأس أو الأیمن ، فیدلّ علی عدم لزوم الترتیب لأجل ترک الاستفصال .

هذا ، ولکن یمکن أن یجاب عنه: بأنّ الأخذ بالاطلاق لأجل افاده ترک وجوب شـیء ، لایتم الاّ بعد أن یکون المجیب فی مقام بیـان الاطلاـق ، وإلاّ لا یجوز حمل کلامه علی الاطلاق فیما هو غیر قاصـد لبیان ذلک ، کما فیما نحن فیه ، حیث أنّ الإمام علیه السـلام فی جوابه لم یکن إلاّ فی صـدد بیان ما یسـتلزم ترک غسل جزء من الجسم ، من لزوم ترکه الإعاده لتدارک ما ترک فی نفسه ، وما لا یوجب ذلک؛ وأمّا ترک غَسل الجزء الـذی الذی یوجب الاخلال بالترتیب ، فهل یجب تحصـیل ما یوجب الترتیب أم لا ، فانّه لابدّ أن یطلب ذلک من دلیل آخر ، وقد عرفت لزومه فیما تقدّم ، فلا تکون هذه الروایه معارضه لتلک الأدلّه ،

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴۱ من أبواب الجنابه، الحدیث ۲ .

ویسقط الترتیب بارتماسه واحده(۱)

غایته افاده الاطلاق ، فیقید بما لا یوجب الاخلال ، وإلّا یجب إعاده غسل ما بعده أیضاً .

فعلی مـا ذکرنـا ، یظهر عـدم تمـامیه مـا احتمله بعض ، بکـون المورد یعـدّ من موارد الاسـتثناء عن حکم الـترتیب بین الأعضـاء ، فیکتفی بالمسح للموضع المتروک ، ولو کان فی العضو السابق ، من دون إعاده الغسل لما بعده .

کما أنّه لا یتمّ ما احتمله آخرون من فقهائنا ، من کفایه المسح بـدل الغسل فی المورد ، أخـذاً بظاهر لفظ «المسح» من قوله علیه السـلام : لأنّه من الواضـح أن المراد من المسـح هنا ، هو أقلّ افراد الغسل الـذی یصـدق ، حتّی لو حصل بصوره التـدهین ، کما تقدّم ذکره .

(۱) یقع الکلام فی المسأله من خلال عده أُمور ، وهی:

الأمر الأوّل: ملاحظه حال غُسل الارتماسی ، وأنّه هل یکفی أم لا؟

ولا خلاف ولا إشـکال فی کفایته ، للإجماع بکلا قسـمیه ، من المحصّل والمنقول ، إذ لـم یشاهد قول بعدم الکفایه ، واستفاضـه الأخبار علی ذلک ، وفیها الصحاح:

منها: صحیحه الحلبی ، قال: سمعتُ أبا عبد اللّه علیه السلام ، یقول: «إذا ارتمس الجنبُ فی الماء ارتماسه واحده أجزأه ذلک من غُسله(۱)» .

ومنها: صـحیحه عبیـد اللّه بن علیّ الحلبی ، وقد نقله الصدوق رحمه الله باسـناده عنه ، قال: حدّثنی مَن سـمعه یقول: «إذا اغتمس الجنبُ فی الماء اغتماسهً واحده ، أجزأه ذلک من غسله(۲)» .

فی غسل الجنابه / کفایه الغسل الارتماسی

ومنها: روایه السکونی عنه علیه السلام ، قال: «قلت له: الرجل یجنب فیرتمس فی

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱۲ _ ۱۵ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱۲ _ ۱۵ .

الماء ارتماسه واحده ویخرج ، یجزیه ذلک من غسله؟ قال: نعم(۱)» .

ومنهـا: روایه مرسـله محمّـد بن أبی حمزه ، عن رجلٍ ، عن أبی عبـد اللّه علیه السـلام : «فی رجل أصابته جنابه ، فقام فی المطر ، حتّی سال علی جسده ، أیجزیه ذلک من الغسل؟ قال: نعم(۲)» .

حیث لاـ یبعـد کون السـیلان الوارد فی هـذا الحـدیث ــ أو الافـاضه فیمـا یـأتی ــ ینـاسب حال الاغتماس والارتماس ، لا صوره الترتیب ، وإلاّـ لما کان للسؤال عن اجزاءه وجهٌ ، إلاّ أن یکون الشـبهه من جهه شـمول الماء لجمیع الأطراف والجسـد ، وان کان الأمر کذلک کیف لا یحتسب الارتماس .

فحینئـذ یمکن أن یکون هـذا هو المراد من الخبر الـذی رواه الحمیری فی «قُرب الاسـناد» ، باسـناده عن البزنطی ، عن الرضا علیه السـلام : «أنّه قـال فی غُسـل الجنـابه: تغسـل یـدک الیمنی من المرفق إلی أصابعـکَ ، ثمّ تـدخلها فی الاناء ، ثمّ اغسل ما أصاب منک ثمّ أفض علی رأسک وسائر جسدک(۳)» .

منها : حدیث علی بن جعفر ، عن أخیه موسـی بن جعفر ، علیه السـلام : «أنّه سأله عن الرجل یُجنب ، هل یُجزیه من غسل الجنابه أن یقـدم فی المطر ، حتّی یغسـل رأسه وجسـده ، وهو یقـدر علی مـا سوی ذلـک؟ فقـال: ان کـان یغسله اغتسـاله بالمـاء أجزأه ذلک(۴)» .

فی غسل الجنابه / نسبه ماورد فی الغسل الترتیبی و الارتماسی

إنْ کان المقصود من قوله علیه السـلام : «یغسـله اغتساله بالماء» ، هو احاطه الماء لجمیع البـدن ، وإلاّ یحتمل أن یکون المراد منه هو کفایه المطر للاغتسال ولو

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من ابواب الجنابه ، الحدیث ۱۰ ، ۱۳ ، ۱۴ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من ابواب الجنابه ، الحدیث ۱۰ ، ۱۳ ، ۱۴ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من ابواب الجنابه ، الحدیث ۱۰ ، ۱۳ ، ۱۴ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۵ .

ترتیباً ، ولعلّه هو الأظهر منه .

منها : حدیث آخر لعلیّ بن جعفر علیه السلام ، حیث قال: «وسألته عن الرجل تصیبه الجنابه ، ولا یقدر علی الماء ، فیصیبه المطر ، أیجزیه ذلک أو علیه التیمّم؟ فقال: أن غسله أجزأه وإلّا تیمّم(۱)» .

کما یؤیّد ما قلناه ماورد من کلامه علیه السلام سابقا من قوله: «ویمرّ یده علی ما نالت من جسده» .

وهذا بخلاف ما ورد ، فی صحیحه زراره ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، فی حدیثٍ ، قال: «ولو أنّ رجلًا ارتمس فی الماء ارتماسه واحده أجزأه ذلک ، وأن لم یدلک جسده(۲)» .

حیث أنها صریحه فی الارتماس ، بل لعلّ المراد من القول الوارد فی صدر الخبر من قوله علیه السلام : «ثمّ تغسل جسدک من قرنک إلی قدمیک ، لیس قبله ولا بعده وضوء ، وکلّ شیء أمسسته الماء فقد انقیته»

هو الارتماس أیضاً ، وکان المراد بیان امکان وقوع الارتماس علی نحوین من الدفعه وغیرها ، کما یحتمل أن یکون المراد بیان الترتیبی من الغسل ، لوقوعه قسیما للارتماسی ، إلّا أنّه أراد بذلک بیان وجوب إیصال الماء إلی جمیع البدن ، حتّی یصحّ الغسل .

ومهما کان ، فان ما یُغنینا فی الدلاله علی المطلوب فی المقام هی دلاله اربعه روایات منقوله و مرویه من الحلبیّین وزراره والسکونی ، وجمیعها تدل علی کفایه الارتماس عن الغسل الترتیبی .

الأمر الثانی: ملاحظه حال الأخبار الوارده فی شأن الغُسل الترتیبی ، والأخبار

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۶، الحدیث ۱۱ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۶، الحدیث ۱۱ .

الوارده فی الغُسـل الارتماسـی ، والبحث عن أنّه هـل همـا متعارضـان فینبغی الجمع بینهمـا ، أمّـا بجمع تـبرعی عرفی ، أو بوجودِ شاهـد جمعٍ بینهـا فی نفس الأخبـار ــ کمـا ادّعی ــ أو لم تکن هـذه الاخبار متعارضه ، و إنّما تکون اخبار الطائفه الثانیه حاکمه علی اخبار الطائفه الاول ، وجوه وأقوال:

ففی «الجواهر» بعـد نقـل الأخبـار فی الغُسل الارتماس ، قال: «وبـذلک کلّه یقیّـد ما دلّ علی وجوب الترتیب فی غُسل الجنابه إن سلّم الشمول فیها لنحو المقام ، وإلاّ فلا معارضه حینئذ أصلاً(۱)» .

فی غسل الجنابه / الترتیب فی الغسل الارتماسی

حیث یستفاد من ظـاهر کلامـه أنّه لم یقبـل المعـارضه ، ثمّ علی فرض قبول وجود التعارض فانّه رحمه الله یـذهب الی التقییـد ، خلافاً لظاهر کلام صاحب «الحدائق» ، حیث اختار کون الأصل فی الغسل الترتیبی والارتمایس الرخصه ، حیث قال: «وظاهر هذه الأخبار رخصهٌ وتخفیف ، والأصل هو الترتیب ، فیما یوحی إلیه لفظ الإجزاء من غسـله ، أی بدل غسله المعهود بمثل دلاله «من» علی البدلیه فی قوله سبحانه تعالی: «أَرَضِیتُمْ بِالْحَیَاهِ الدُّنْیَا مِنْ الْآخِرَهِ» ، أی بدلاً عن الآخره . وبناءً علی هذا ذهب بعض محدّثی متأخری المتأخّرین الی القول بافضلیه الغُسل الترتیبی علی الارتماسی»(۲) .

فلا یبعد استظهار ذلک من کلام الشـیخ فی «المبسوط» و«الاستبصار» وابن ادریس فی «السرائر» ، من أنّ الارتماس یترتّب حکماً ، بأن یکون مقصودهم کون الترتیب فی الغُسل یعدّ أصلاً ، وفی الحکم رخصه فی الارتماس ، أی یترتّب

۱- جواهر الکلام: ج ۳/۹۳ .

۲- الحدائق الناظره: ۳/۷۷

حكماً دون الفعل ، وجعل الشيخ فى «الاستبصار» ذلك شاهد جمعٍ بين الأخبار ، الاّ أنّ صاحب «الجواهر» رحمه الله تعجب من قول الشيخ فى المقام .

هذا ، بخلاف عدد أخر من الفقهاء ، حيث جعلوا اخبار الارتماس حاكمه على أخبار الترتيب ، وقد صرّحوا بذلك ، وممّن صرح بذلك الهمدانى فى «مصباح الفقيه» ، والآملى فى «مصباح الهدى» ، بل هو ظاهر غيرهما أيضاً .

ولاـ يخفى أن كلمه «الإـجزاء» ـ كما اشار إليه صاحب «الحدائق» ـ وإنْ دلّت على كون الترتيب هو الأصل فى تشريع الغسل ، ويدلّ على كون الارتماس أيضاً يكفى عن الترتيبى ، ولكن ليس مقتضى الاجزاء هو المعارضه ، بل غايته بيان امكان الاكتفاء بالارتماسى بدل الترتيبى ، وأنّه لا يبعد أفضليّته .

ولعلّ مراد من عبّر الترجيح بالحكومه هو هذا المعنى ، أى جعل هذه الأخبار كاشفه لبيان انضمام فرد من أفراد الغُسل ، بحيث لولا هذه الأخبار لما قلنا بكفايه غير الترتيبى .

مع أنّه لو سلّمنا صدق التعارض هنا بالاطلاق والتقييد ، أى ذهبنا الى أنّ الأخبار الداله على لزوم الترتيب فى الغُسل تشمل باطلاقها حتّى الارتماسى ، فبواسطه هذه الأخبار يقيّد تلك ، فيخرج الارتماسى عن لزوم مراعاه الترتيب فيه ، وبناءً على هذا ، فلا وجه لما ذكره الشيخ الطوسى وابن ادريس من لزوم الترتيب فى الارتماسى حُكماً لا فعلاً ، كما لا يخفى .

الأمر الثالث: فى بيان مراد الشيخ رحمه الله من كلامه من كون الترتيب فى الارتماسى حُكميّاً .

قد يقال: بكون مراده ، هو الطهاره ، كما هو الظاهر من كلامه فى «الاستبصار» ، حيث قال: «لأنّه إذا خرج من الماء حُكم له أوّلاً بطهاره رأسه ، ثمّ

جانبه الأيمن ، ثمّ جانبه الأيسر ، هو حصول الطهاره عند خروج الأعضاء بالترتيب» .

هذا كما عن المحقّق الآملی ، حيث نسب هذا الظهور إلى كلامه .

ولكن الـدقّه فيه يفيـد غير ما ذكره ، لأنّه يمكن أن يكون مقصوده الحكايه عن تحقّق الطهاره بذلك الترتيب الارتماسـی ، لا أنّه حين الخروج ينتسب إليه الطهاره حكما .

فی غسل الجنابه / كيفيّه الغسل الارتماسی

وبناءً على ما ذكرنا ، فانه يوافق ذلك مع تفسـيره الثانی فی مقابل احتمال كون مراده تطبيق الطهاره بالترتيب حال الخروج ، حتّى يصير ملاك الانطباق ملاحظه حال الخروج ، بحيث يكون الرأس مقدّماً على سائر اعضاء الجسد فی الطهاره .

لكن يرد عليه أوّلاً: عدم وجود الترتيب بين الأيمن والأيسر حين الارتماس فی الماء ، لأنّهما يخرجان معاً .

وثانيـاً: يلزم القـول بعـدم كفـايه مـا لو خرج عن المـاء لا ـ من جـانب الرأس ، بـل عن جنبه الأيمن أو الأيسـر عَرَضـاً ، أو عكس المتعـارف عنـد عامه الناس وهـذا يخالف ما قلناه من البيان الثانی ، وأنّه يكفی الخروج بأىّ وجه اتّفق ، لأنّ الترتيب وقع قهراً فی داخـل الماء فی حال الارتماس ، ولأجل ذلك اختار صاحب «الجواهر» البيان الثانی ، ومن البعيـد جـدا عن مثل الشـيخ رحمه الله أن يقصد بعدم الكفايه إلاّ بالخروج بصوره المتعارف .

أو يقـال بوجه ثالث فی توضـيح مراده ــ كما نسب ذلك إلى المحقّق فی «المعتبر» ــ : بأن يكون المراد منه هو مراعاه الترتيب ، لكن مع قصـد المرتمس ذلـك ، بـأن يقصـد المغتسـل حين الغَسـل غسـل رأسه أوّلاً ، ثمّ الأيمن ثمّ الأيسـر ، فيكون الترتيب فی قصده ونيّته .

ولكـن نـاقش فيـه صـاحب «الجـواهر» بـأنّه مضافـاً إلى مخـالفته للأصـل وغيره ، فـانّه فاسـدٌ فی نفسه ، ويأبـاه ظـاهر المنقـول فی «المبسوط» وغيره ، من جهه ورود

التعليل فى قوله «يترتّب حكماً» ، حيث ورد بصيغه الفعل اللازم لا المتعدّى ، مع أنّ المحقّق قد صرّح بانّ مرجع الضمير المستتر فى قوله: «يترتب» ، هو الغُسل ، فلا ضروره لأخذ الفعل لازماً حتّى يرد عليه بما قيل .

وقد يحتمل أن يكون مقصود الشيخ هو الترتيب تحت الماء بالنيّه والعمل ، يعنى بأن يقصد طهاره رأسه مع قيامه الفعلى بهذا القصد ثمّ يقصد غَسل جانب الأيمن ، وثم الأيسر كذلك .

ولكن هذا يعدّ من أبعد الوجوه ، حيث لا يناسب هذا الوجه مع تصريحه بعدم الترتيب فعلًا ، برغم أنّه يعدّ عملًا فعليا ، وحمل كلامه فيه على العمل خارج الماء غير وجيه ، كما لا يخفى .

وكيف كان ، فانه لا يخفى أن شيئاً من المعانى الأربع مما لم يقم عليه دليلٌ ، بل الدليل قائمٌ على خلافه ، وان شئت صحّه ما ذكرناه ، فانظر الى نصوص الأخبار ، تجد صدق مقالتنا ، وأن جميعها تدل على كفايه الارتماس ، بلا رعايه ترتيب فيه ، بأى معنى كان ، فليتأمّل .

الأمر الرابع: فى بيان المعنى المراد من الارتماس ، وقد وقع الاختلاف فى المراد منه بأقوال متعدّده ، وهى:

القول الأوّل: وهو المنسوب إلى المشهور ، بل فى «الجواهر» أنّه يظهر من بعضهم نسبته إلى الأصحاب ، مشعراً بدعوى الإجماع عليه ، هو أن المراد من الارتماس توالى غمس الأعضاء فى الماء ، على نحو يعدّ غمساً واحداً ، ويتّحد عرفاً ، بأن يتّصل ارتماس كلّ عضو مع ما يليه ، إلى أن ينتهى إلى الأعضاء فى الرمس مع بعض ، بالوحده الاتصاليّه المساوقه للوحده الشخصيّه ، كما ثبت فى محلّه . فيصير الارتماس حينئذ كالحركه والزمان ، فكما أنّ الحركه من بدءها إلى

نهايتها تعدّ عرفا حركه واحده شخصيّه ، ما لم يتخلّل فيها السكون ، فالارتماس بهذا المعنى يكون أمرا زمانيّاً على سبيل الانطباق ، بأن يكون أوّله منطبقاً مع أوّل عضو يصله الماء ، وآخره ما ينتهى إليه الغمس .

فعليه يكون الارتماس أمراً تـدريجى الحصول ، فلابدّ من مقارنه النيّه مع أوّله ، ثم يجب بقاءها واسـتمرارها إلى آخره ، بناءً على لزوم الاخطار واعتبار المقارنه .

وقد اسـتدلّ على هذا القول بالأخبار المتقدّمه ، فى مقابل القول الثانى وغيره كما سـيجئ ، اذ المستفاد منها هو أنّ المحكوم عليه بالإـجزاء ، هو صـدق الارتمـاس فى المـاء عرفا ، وهو بحسب المفهوم عنـد العرف ، عباره عن غمس الأعضاء وادخالها فى الماء بـالمعنى المصـدرى ، اى الانتسـاب إلى الفاعـل مع التوالى والتعـاقب ، بحيث لا يتخلّل بينها الفصل والسـكون ، وتحقّق ذلك لا يكون إلّا بتحقّق أوّل آنات الشروع فى الغمس ، دون تغطيه الماء جميع البدن وغمسه فيه بتمامه ، كما توهّم .

وتوهّم عدم صدق الارتماس مع بدايه دخول الاعضاء فى الماء كالرجل مثلاً ، فكيف يدّعى أنّه أوّل الارتماس .

مندفعٌ ، وذلك لأنّ عدم صدق الارتماس على عضو بمفرده حين وصوله الى الماء ، لا يضـرّ بصدقه عليه على نحو اللابشرط عن شموله الأجزاء ، مثلاً الصـلاه عنوان لمجموع اجزاء الصـلاه ، ولايصـدق هـذا العنوان الاعلى الجميع دون البعض ، اى لا يصـدق على كل جزء من أجزائها انها صـلاه ، ولكن هـذا لا يضـرّ بصدق عنوان الصـلاه على اول ما يوجد منها من الأجزاء ، لوضوح أن صـدق المجموع المركّب على أجزاء الصـلاه من أوّلها إلى آخرها لا بشـرط ، لا يكون متوقّفاً على صـدق الصـلاه على كلّ جزء بمفرده وبشرط لا ، ولذلك يصدق على

من يقدم على اداء الصلاءه وشرع فى اول جزء من الصلاه أنّه يصلّى ، وأنّه مشغولاً بالصلاه ، مع أنّه لا يصدق على قراءه سوره الحمد بمفردها أنها صلاه .

هذا بخلاف بعض المركّبات ، مثل القرآن والماء ، حيث يصدق ذلك على الجزء وعلى الكلّ بمقياس واحد ، أى يصدق عنوان القرآن على السوره بل الآيه الواحده ، كما يصدق على مجموع ما بين الدفتين ، كما يصدق عنوان الماء على القطره بقلّتها ، بمثل ما يصدق على ماء البحر وغيره برغم كثرتهما .

وكيف كان ، فانّ عدم صدق الارتماس إلاّ على المجموع ، وغمس جميع الجسم فى الماء ، لا ينافى صدق الشروع بالارتماس وذلك بوضع الرجل فى الماء ، لما قد عرفت من أنّ الوحده الاتصاليّه مساوقه للوحده الشخصيّه ، فيصدق عليه الارتماس لو كان حصوله تدريجيّاً ، بشرط عدم تخلّل سكون وفصل بين الأعضاء فى الغسل والرمس ، فالملاك فى صدق الوحده والتعدّد ، هو اتّصال الانغماسات وعدمه ، كيفما تحقّقت من البط ء والسرعه .

وهذا هو الدليل على القول المشهور .

اقول: ولقد أجادوا فيما أفادوا ، لأنّهم قدس سرهم ائمّه الفقه والفهم ، شكر اللّه مساعيهم الجميله ، وجزاهم اللّه عنّا وعن جميع المؤمنين خير الجزاء .

وأمّا البيان الثانى : وهو الذى نسبه صاحب «الجواهر» إلى استاذه الشيخ جعفر فى «شرح المفاتيح» ، قال:

إنّ الارتماس هو ادخال مجموع الجسد من حيث المجموع تحت الماء دفعه واحده عرفيّه ، فبدايه الغُسل وصدقه لايكون الابعد شمول الماء جميع الاعضاء دفعه واحده بالدفعه العرفيّه ، فالاعضاء التى تلاقى الماء أوّلاً ، ليست من الغسل فى شىء .

إلى أن قال: فالارتماس شیء واحد عرفی ، لیس له ابتداء ولا انتهاء ، ولا یتصوّر وقوع الحدث فی أثنائه .

ولا یخفی علیک أنّ الارتماس بهذا المعنی یکون زمانیّاً ، بمعنی کونه واقعاً فی طرف الزمان ، المعبّر بالآن ، لا الزمانی بمعنی الواقع فی الزمان علی وجه الانطباق ، کما کان کذلک فی السابق علیه .

ثم تفطّن الی ما یرد علیه من الاشکال من جهه النیّه ، بناءً علی کونها عباره عن أمر بسیط وهو الخطور فی الذمن ، وأنّه تجب مقارنتها لأوّل العمل ، حیث لا أوّل له حینئذ ، کما قد صرّح بذلک ، ومن هنا اضطر بان یلتجی إلی الالتزام بوقوع النیّه عند أوّل جزء من أجزاء المستحبّات التی جوّزوا وقوع النیّه عندها ، وهو هنا غَسل الرجل ورمسه ، نظیر غسل الیدین فی الوضوء والغسل ، ولیس هذا إلّا من جهه ملاحظه الدفعه العرفیّه فیه کما لا یخفی .

قلنا: إنّ قوله علیه السلام : «ارتمس فی الماء ارتماسه واحده» ، ربّما توهم الاشاره الی مختاره ، إلّا أنّه بعد الدقّه والتأمّل فی الحدیث ، خصوصاً فی روایه زراره المشتمله علی بیان کلا قسمی الغُسل ، من الترتیبی والارتماسی ، یفیدنا ان المراد من الوحده هی فی مقابل التعدد الذی یحصل فی الترتیبی ، فیما اذا کان قد تحقّق الغُسل بتعدّد الغسلات فیه دون الارتماس ، حیث یکون تحقّقه بغسله واحده شامله لجمیع البدن .

وأمّا کون المقصود بیان حصول هذه الغسله بالوحده والدفعه خارجاً ، بحیث لا یکون لها بدایه ولا نهایه ، فلایمکن قبوله وتصوره .

ولأجل ذلک تری دعوی صاحب «الجواهر» القطع بفساده من وجوه کثیره ، بل تمسّک بکلام المحقّق الثانی ، وقال _ وما أحسن ما قاله _: «إنّه مخالفٌ

لإجماع المسلمين وأنّه لا يوافقه شيء من اُصول المذهب ، ولكن لاداء أعيى من الجهل» انتهى .

وكيف كـان ، فـانّ دلالـه الأخبـار على ذلـك مشـكلٌ جـدّاً ، فلا يمكن المصـير اليه اختياره ، خصوصاً مع ملاحظه بعض الفروع المتفرّعه على هـذه المسأله ، من التخليل ، وبقاء اللمعه وغيرها ، حيث لا يساعـد مع المـذهب ، مضافاً إلى النيّه ، ووقوع الحـدث في الاثناء ، كما اشار إليه .

أمّـا البيـان الثـالث: وهو الـذى اختـاره صـاحب «الجواهر» حيث قـال: «ربّمـا كان هناك وجهٌ رابع ، وهو أن الارتماس مأخوذٌ من (الرمس) وهو التغطيه والكتمـان ، ومنه: رمستُ الميّت ، إذا كتمته ودفنته . فيراد به تغطيه البـدن بالماء ، فأوّله أوّل آنات التغطيه ، وآخره آخر جزء انغسـل في تلـك التغطيه ، فلاـ عبره بما يغسل قبلها ، كما لا عبره بما يُغسل بعـدها ، فلا مانع حينئـذ من التخليل ونحوه في اثنائهـا ، بـل يكن القول بصـدق الارتماس عرفاً ، وان لم يحصل التخليل ، وإنّما أوجبناه لما يظهر من إيجاب استيعاب البشره في تلك الغطّه» إنتهى كلامه(۱) .

ولا يخفى ما في كلامه ، لوضوح أنّ المركّب إذا نُسب واطلق عليه عنوان من العناوين أو لوحظ ، فانّه تاره يلاحظ بصوره الاسـم المصـدرى ، أى الموجود في الخارج بوصـفه العنوانى ، ففى هذه الصوره لابدّ أن يكون المركب بتمام أجزائه موجوداً ، كالبيت والصوره للإنسان في هـذا اللحاظ ، مثل أن يقال هـذا البيت ملكٌ لزيـد ، أو هذه الصوره صوره إنسان أو حيوان ، أو هذا الكلام كلام إمام أو كلام إنسان ، وأمثال ذلك .

۱- جواهر الكلام: ۳/۹۶ .

ففی هذا اللحاظ لا یصدق اسم الکلّ علی جزء من الأجزاء ، أی لا یطلق علی یده ورجلیه إنسان ، أو علی حرف أو حرفین کلام ، إذ کلّ جزء یعدّ مغایرا لبقیه الاجزاء ولایعقل صدق الکلّ علی الجزء ، لأنّ اسم المصدر لا یصحّ اطلاقه إلّا علی ما هو الموجود صورته بتمامه وکماله .

واخری یلاحظ المرکب وینتسب بصوره المعنی المصدری وإلی الفاعل ، أی یلاحظ بملاحظه حال احداثه وحدوثه .

فی غسل الجنابه / لو بقی فی الغسل الارتماسی شیء لم یغسل

ففی هذه الصوره ، یصحّ اطلاق العنوان والاسم المرکب علیه من حین البدء و الشروع بأوّل جزء منه ، فیصحّ لمن شرع ببناء أساس البیت ، أو رسم أوّل جزء من الصوره ، أو شرع بتلفظ اول جزء من اللفظ ، أن یقال لهولاء انّهم شرعوا ببناء البیت ، وأنّ فلانا رسم الصوره أو تکلّم بکلام ، ولو لم یوفق لاتمام واکمال هذه الامور فی الخارج .

فهکذا یکون عنوان الارتماس ، فانّه تاره یلاحظ بصوره الاسم المصدری ، أی الأثر الموجود فی الخارج ، فحینئذ لا یصدّق الارتماس إلّا بتحقّق الرمس فی الماء لجمیع البدن ، وهذا ینطبق علی ما فسّره بعض اللغویین ، فیما نقله صاحب «الجواهر» وهو کما عن «القاموس» ونحوه ، فیکون الارتماس هو التغطیه وانغماس جمیع البدن فی الماء ، وإلّا فانه لو أُرید منه المعنی المصدری ، أی اسناد إلی الفاعل واحداثه ، فلا إشکال حینئذ فی صدق الارتماس بأدخال أول جزء من الرأس فی الماء ، فیصدّق علی من اشتغل بالارتماس فی الماء بادخال رجله ، أنّه یغسل غسل الارتماس ، یتمّ رمس جمیع بدنه فی الماء ، وبما أنّ الموضوع فی الأحکام الشرعیه عباره عن فعل المکلّفین من حیث انها افعال المکلفین ، لا من حیث هی فی أنفسها ، فلا ینبغی الاشکال فی کون صدق

الارتماس هنا يكون بمعناه المصدرى لا الاسم المصدرى ، فلا محيص عن اتباع رأى المشهور وتأييد فهمهم ، حيث كان فهمهم موافقاً للتفسير الأوّل ، ولذلك قال الشهيد الثانى قدس سره أنّه يصعب مخالفتهم .

بـل التركيز والتـدقيق فيمـا ذكرنـاه يظهر ضـعف البيان الرابع للارتماس ، المنسوب لصاحب «الحـدائق قـدس سـره » ، بل نقله فى «مفتـاح الكرامه» عن «كـاشف اللثـام» وهو كونه بمعنى توالى الأعضـاء الخمسه فى الماء من دون اعتبار وحـده عرفيّه ، بل يتحقّق الارتمـاس فيمـا إذا وضع رجله مثلاًـ فى المـاء ، ثمّ صبر سـاعةً فوضع عضواً آخر قبيل اخراج الرجل ، ثمّ صبر ساعه فوضع عضواً ثالثـاً ، إلى آخر الأعضاء ، وتكون هـذه الغمسات من أوّلها إلى آخرها ارتماساً ، فيكون الارتماس على رأى هـذه المجموعه من الفقهاء تدريجى الحصول وزمانيّاً على وجه الانطباق ، ويكون وقت نيّته عند الشروع به فى أوّل جزء من اجزائه .

وفيه: برغم أنّه استند على كلامـه بمـا اسـتدلّ به المشـهور ، لكنه ذهب فى فهم لفظه الوحـده الى أن لفظه «واحـده» الـوارده فى الروايـات ، فى قوله عليه السـلام : «ارتماسه واحـده» ، تكون فى قبال التعـدّد المسـتفاد من أخبار الغُسل الترتيبى ، حيث لا يكون الغمسات والغسـلات فيه إلاّ متعـددا ، خلافا للارتماسـى حيث لا يكون إلاّ بغمسه وغسـله واحـده ، فعليه لا دليل لنا للزوم الـدفعه العرفيّه فى الارتماس ، حتّى ينافى الاتيان به مع التراخى .

ولكن أورد عليه: بأن ما أدّعاه من دلاله لفظ «واحـده» مخالفٌ لما يتبادر من قول القائل: «ارتماسه واحـده» أو «اغتساله واحـده» ، حيث يفهم منه العرف الوقوع فى الماء دفعه واحده ، بوحده عرفيّه لا تدريجيه .

قلنا: إنّ ما ذكره وأن كان ليس ببعيد ، إلاّ أن الاتيان بصوره الدفعه مفيدٌ

لمعنيين ، وهما أفاده ما فهمه صاحب «الحدائق» بكون الغسله هنا واحده لا متعدّده ، وكذلك يفهمنا بأنّ الغسله هنا تكون بصوره الوحده العرفيّه ، فالعمل بما قال به المشهور محصّلٌ للطهاره قطعاً ، بخلافه على هذا القول ، خصوصاً مع ما عرفت منّا بكون الأصل هنا هو اصاله الاشتغال ، لكون المورد من قبيل المُحصِّل والمحصَّل ، فلا ينبغى ترك ما قاله المشهور .

وهكذا ثبت أنّ المختار فى المسأله هو قول المشهور ، وانه يعدّ أقوى الوجوه ، واللّه العالم .

ثمّ يترتّب على هذه المسأله فرعٌ آخر ، وهو أنّه لو بقيت من بدنه لمعه يابسه لم يَغسلها نسيانا حتّى أتمّ غُسله ، فحينئذ هل يجب عليه استئنافه كما قال به صاحب «الجواهر» نقلاً عن والد العلاّمه ، واختاره جماعه من متأخّرى المتأخّرين ، أو لا يجب مطلقا و يكفى غَسل الموضع فقط كما قال به العلاّمه فى «القواعد» وعدّ هذا الاحتمال أقوى الاحتمالات؟

والظاهر أنّه لافرق بين طول الزمان وقصره ، بل عدم الفرق بين كون اللمعه واسعه أو صغيره ومحدوده .

فعلى هذا الاحتمال ، قد يقال بجريان حكم الترتيبى عليه ، بلزوم رعايه الترتيب فى الجبران ، بانّ اللمعه لو كانت فى الجانب الأيمن عليه غسلها واعاده غَسل الأيسر ، وأن كانت فى الأيسر اكتفى بغسلها ، فى قبال من لا يقول بذلك بل يكتفى بغسلها مطلقاً من دون مراعاه الترتيب . وهناك من يفصّل بين طول الزمان فيعيد ، وقصره فلا يعيد ، كما عليه المحقّق الثانى .

أو يفصّل بين كون اللمعه واسعه فيعيد ، سواءً طال الزمان أم لا ، أو غير واسعه فلا يعيد ، خصوصاً إذا قصر زمانه . وجوه وأقوال ، والأقوى عندنا هو القول

الأوّل ، وذلک بمقتضی اعتبار الوحده العرفیّه .

اللّهمّ إلّا أن یکون قِصر الزمان وصغر رقعه اللمعه علی حدٍّ لا یضرّ بصدق الوحده ، فلا یوجب الاشکال ، وهو ظاهر کلام السیّد فی «العروه» وأکثر أصحاب التعلیق المدرجه اسماءهم فی طبعات «العروه» المتداوله فی هذه الأیام .

نعم ، قد یتوهّم أن مقتضی قول الصادق علیه السلام فی حدیث زراره: «وکلّ شیء قد امسسته الماء فقد انقیته(۱)» .

وصحیح محمد بن مسلم ، عن احدهما علیهاالسلام من قوله: «فما جری علیه الماء فقد طهر(۲)» .

وحدیث آخر عن زراره عنه علیه السلام : «فما جری علیه الماء فقد أجزأه(۳)» .

وروایه ثالثه لزراره ، عن أبی جعفر علیه السلام ، قال: «الجنب ما جری علیه الماء من جسده قلیله وکثیره ، فقد أجزأه(۴)» .

فقد یتوهم من هذه الاخبار کفایه وصول الماء ولو کان بعد فتره ، لأنّ الملاک فی الاجزاء هو الوصول ، وهو ما قد تحقق .

لکنّه مندفع ، أوّلاً: بامکان أن یکون ذلک فی الغُسل الترتیبی من جهه عدم ورود دلیل یفید لزوم الدلک فی الغسل ، کما یؤیّده تصریح ذلک فی حدیث زراره: «وإن لم یدلک جسده» .

فی غسل الجنابه / کیفیّه الغسل الارتماسی

هذا کما عن صاحب «الجواهر» .

ولکن یرد علیه: أنّ قوله فی ذیل الحدیث: «وإن لم یدلک جسده» کان فی ذیل

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱ ، ۲ ، ۵ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱ ، ۲ ، ۵ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱ ، ۲ ، ۵ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۳۱ من أبواب الجنابه، الحدیث ۳ .

بیان حکم الارتماس ، فلایشمل المقام .

فالأُولی أن یجاب عنه ثانیاً: بأن نصوص الاخبار المتقدّمه ، لو لم تکن للمطلوب أدلّ ، لما کان معارضاً لما استظهرناه من روایات الارتماس ، من لزوم مراعاه الوحده والدفعه العرفیّه ، لوضوح أنّه إذا ضممنا نصوص هذه الاخبار الی ما دلّ علی لزوم کون الارتماس بالدفعه ، فانّه ینتج کفایه صحه الغُسل بوصول الماء بنفسه إلی الجسد مع الدفعه فی الارتماس ، أو حتّی مع عدم الدفع فی الترتیبی ، وأنّه لاحاجه إلی إیصاله بیده ، کما قد یتوهّم ذلک واللّه العالم .

هاهنا عده فروع ، وهی:

الفرع الأوّل: هل یشرط فی الغُسل الارتماسی دخول تمام البدن الی الماء دفعه واحده و خروجه منه _ کما یظهر ذلک من المحکی عن الخراسانی فی «الکفایه» ، والصالح البحرانی علی ما فی «الحدائق» من قوله: «إنّه یجبُ علی المرتمس أن یُخرج نفسه من الماء لو کان فیه ، والقاء نفسه فیه دفعه» .

ولعلّ منشأ ذلک ، توهم عدم صدق الارتماس علی مَن کان بعض بدنه فیه دون جمیعه ، إذ لا یقال له أنّه مرتمسٌ بتمام بدنه فی الماء ، والمفروض اعتبار تحقّق الغُسل بارتماس تمام بدنه لا بعضه .

أم یکفی فی صدق الارتماس کون معظم البدن خارجاً عنه ، بل یکفی عکس ذلک ، بأن یکون ما هو الخارج أقلّ ممّا هو داخل فیه ، بل ولو بجزء منه ، کما یصدق علی مَن کان جمیع بدنه خارجاً .

وقد حکی هذا القول عن المحقّق الهمدانی قدس سره ، بل قد حکی صاحب «الحدائق» عن صاحب «الدرّ المنظوم» للشیخ علی سبط الشهید الثانی قدس سره ، أنّه

قال: «وما أحـدث فی هـذا الزمان من کون الإنسان ینبغی أن یلقی نفسه فی الماء ، بعـد أن یکون جمیع جسده خارجاً عنه ، ناش عن الوسواس ، المأمور بالتحرّز منه ، ومِنْ توهّم کون الإرتماس فی الماء یدلّ علی ذلک . وهذا لیس بسدید ، لأنّ الارتماس فی المـاء یصـدق علی مَن کـان فی المـاء ، بحیث یبقی من بـدنه جزءٌ خـارج ، وعلی مَن کان کلّه خارجاً . بل ربّما یقال: إنّه صادقٌ علی مَن کان جمیع بدنه فی الماء ، ونوی الغُسل بذلک مع حرکه ما ، بل بغیر حرکه . إلی أن قال: نعم لو قال علیه السـلام : وقع فی الماء دفعه واحـده ، دلّ علی ذلک ، علی أنّه لم ینقل عن أحـدٍ من علماء المتقـدّمین والمتأخرین فعل ذلک ، وهو ممّا یتکرّر فتتوفر الدواعی علی نقله لغرابته ، فلو فُعل لنُقل . مع منافاته للشـرعه السهله السمحه ، خصوصاً فی أمر الطهاره ، والقاء النفس إلی ما یحتمل معه تعطل بعض الأعضاء ، لا ظهور له من الحـدیث ، وکأنّ الشـیطان(لعنه اللّه) یرید أن یسـرّ بکسـر أحد أعضاء بعض المؤمنین ، فیوسوس لهم بذلک ویحسّنه» انتهی(۱) .

أو یکفی فی صـدق الارتماس ، ولو لم یکن شـیئاً من بدنه خارجاً عن الماء ، وبان یکون البدن بتمامه مغموراً فی الماء ، ومن ثمَّ قصـد الغُسـل ، وحرّک بـدنه تحت المـاء ، بحیث انتقـل بـدنه من مکانٍ إلی آخر ، أو حرّک الماء علی بـدنه ، وإنْ کان جسـمه مستقراً فی مکانه .

وهذا ، کما یظهر من ابن فهد فی «المهذّب البارع فی شـرح مختصـر النافع» حیث قال: «لو انغمس فی ماء قلیل کحوض صـغیر أو اجانه ، ونوی بعد تمام انغماسه فیه ، وإیصال الماء إلی جمیع البدن ، ارتفع حدثه إجماعاً» .

۱- الحدائق الناظره: ۳/۸۲ .

أو لا ـ يحتاج إلى الحركه فى الفرض المتقدّم ، بل يصحّ الغُسل الارتماسى ممّن منغمر تحت الماء ، إذا نوى الغُسل ، بلا حركه منه توجب تمّوج الماء وانتقاله من موضع الى آخر وجوه وأقوال: ولا يخفى أنّه على القول بمقوله صاحب «الجواهر» ، من كون الارتماس لايتحقق الاّ بعد التغطيه فى الماء ، وما يتقدم عليه من الشروع فى الدخول فى الماء ليس مربوطاً بالغُسل ، بل هو من مقدّماته .

أو بمقاله استاذه فى «شرح المفاتيح» ، حيث لاحظ الارتماس أمراً وحدانيّاً آنيّاً ، لا بدايه ولا نهايه له .

فلا إشكال فى عدم اعتبار خروج شىء من البدن فى صدق حقيقه الارتماس ، إذ هو لا يتحقّق إلّا بعد الرمس فى الماء ، هذا بخلاف ما لو قلنا بمقاله المشهور ، أو صاحب «الحدائق» .

فالظاهر لزوم خروج شىء من البدن عن الماء ، إذ لا يبعد دعوى التبادر من لفظ الرمس إلى ذلك المعنى ، وشموله حتّى لمثل بقاء الرمس ، بحيث كان أصل الرمس لغير الغُسل متحقّقاً قبلاً ، فقصد كون رمسه بقاءً لا حدوثاً للغُسل ، لا يخلو عن خفاء ، وإن ادّعى صاحب «مصباح الفقيه» والشهيد رحمه الله فى «الدروس» بكون التبادر المذكور يعدّ تبادرا بدويّاً ، ببيان أنّ المطلوب أصل طبيعته الرمس ، حدوثاً كان أو بقاءً ، نظير ما لو قال: «أمش فى الأرض أو اغسل الثوب» ، حيث أنّ المقصود هو أصل حصول المشى والغُسل لا حدوثهما ، فيصدق على كلا فرديه .

هذا ، ولكنّه لا يخلو عن شبهه ، لأمكان القول بمدخليه خروج شىء من البدن عن الماء فى حقيقه الرمس ، فالاكتفاء ببقائه من جهه حصول الرمس لغير الغُسل ، لا يخلو عن اشكال ، فلذلک قلنا فى تعليقتنا على «العروه» بلزوم الاحتياط فى خروج شىء منه ولو كانِ يسيرا ، فما عليه العلاّمه البروجردى ،

خلافاً للسيّد صاحب «العروه» وكثيرٌ من أصحاب التعليق ، حيث أجازوا مطلقاً ، بل ربّما قيل بالكفايه فى المغمور حتّى مع عدم إيجاد التحرّك فى الماء أو البدن ، او تعيين غمسه بالقصد والنيّه للغُسل ، مع أنّه خلاف الاحتياط جدّاً ، واللّه العالم .

فى غسل الجنابه / هل يعتبر فى الغسل الارتماسى كثره الماء؟

بحثٌ: هل يعتبر فى الغُسل الارتماسى كثره الماء ، أو يصحّ ولو كان الماء قليلاًـ؟ الظاهر هو الثانى ، إذا كانت القلّه على حدٍّ بحيث يمكن تحقق الرمس فيه ، وذلك بمقتضى اطلاق النصوص والفتاوى .

فما وقع للمفيد فى «المقنعه» من أنّه لاـ ينبغى له أن يرتمس فى الماء الراكد ، فإنّه أن كان قليلًا أفسده ، وإن كان كثيراً خالف السُـنه فيه ، فانّه لايقصد اشتراط . كثره الماء حين الرمس ، لوضوح أنّ الماء الراكد يجامع مع الكثره أيضاً ، بل مقصوده فساده من جهه الشرب والاستفاده لأمر آخر ، فالتنبيه على لزوم الاجتناب من الانغماس فى الماء الراكد ، انّما كان لأجل رعايه الوضع الاجتماعى والأدب ظاهراً ، خصوصاً إذا كان بدن الجنب ملوّثاً بالنجاسه ، كما هو الغالب ، كما هو الظاهر من التعليل الوارد فى كلام الشيخ فى «التهذيب» عن ذلك حيثُ قال: «بأن الجنب حكمه حكم النجس إلى أن يغتسل ، فمتى لاقى الماء الذى يصحّ فيه قبول النجاسه فسد» .

فيكون المراد من الفساد ، صيروره الماء مستعملًا فى الحدث ، أو غير ذلك ممّا لا يرتبط بما نحن بصدده ، كما لا يخفى .

الفرع الثانى: لا اشكال فى صحّه الغُسل الترتيبى تحت المطر والميزاب ، وفى صحّه الارتماسى تحتهما خلاف وأقوال:

فعن «المبسوط» الحاق الغُسل تحت المجرى والمطر بالإرتماس ، بل وقد

تعدّی فی «التذکره» فی الحاق المیزاب وشبهه .

وعن بعضهم: الحاق الصبّ بالاناء بالاغتسال تحت المیزاب والمطر .

وفی «الحدائق» التفصیل بین المطر الغزیر وغیره ، بصحّته فی الأوّل دون الثانی .

هـذا ، خلافاً لجمع کبیر من قـدماء فقهائنا کالمحقّق والمعتبر ، تبعاً لابن ادریس ، والشـیخ أبی عبـد اللّه العجلی ، والمحکی عن «الذکری» و«الدروس» و«المدارک» و«الجواهر» و«المصـباح» للهمدانی والآملی ، إلاّ إذا أحرز صدق الارتماس لکثرته ، کما علیه السیّد فی «العروه» وأکثر أصحاب التعلیق .

واستدلّ علی القول المشهور ، بکون الأصل فی الغُسل هو الترتیبی ، إلاّ ما خرج منه بالدلیل ، وهو خصوص الارتماس .

لکنک قد عرفت أنّ الأصل فی مثل الغسل والوضوء هو الاشتغال لدی الشکّ ، فلا یمکن رفع الید عنه ، ولاالحکم بتحقق الغُسل الترتیبی إلاّ باحراز الخروج بواسطه قیام الـدلیل علیه ، ووصول الماء إلی جمیع البدن ، وأمّا الارتماسـی فانه یحتاج ـ مضافاً إلی ذلک ـ إلی الدفعه العرفیّه ، واحراز تحقّقها فی مثل المطر المتعارف مشـکلٌ ، إلاّ أن یکون المطر غزیراً بحیث یصدق الارتماس به .

فالنزاع ان کان من جهه الحاق الوقوف تحت المطر والمجری بالارتماس حُکماً ـ لا من حیث کونه ارتماساً موضوعاً ـ ، فاثبات الالحـاق بالأـدلّه الآـتیه ـ لو لم یکن ارتماسـاً موضوعـاً ـ مشـکلٌ جـدّاً ، وإن کان من جهه الالحاق من حیث صـدق الارتماس موضوعـاً ، فلاـ اشـکال فی أنّه منوط علی احراز وصف الارتمـاس عرفـاً ، وهو لا یحصل إلاّ إذا کان المطر المنهمر بحیث یحیط بجمیع البدن دفعه عرفیّه ، فعلیه لا اختصاص بخصوص المطر ، بل یشـمل کلّ ما یوجب صدق الارتماس من المیزاب ، بل المیاه الجاریه من النهر الکبیر ، والأنابیب

الواسعه الواقعه على الآبار بواسطه المكائن الكهربائيّه ونظائرها .

فحيئذ نتوجّه إلى ما استدلّ به الشيخ ومن تبعه ، من التمسك والاستدلال بالاخبار ، وهو مثل صحيحه على بن جعفر ، عن أخيه عليهماالسلام ، قال: «سألته عن الرجل يجنب هل يجزيه غسل الجنابه أن يقوم فى المطر حتّى يغسل رأسه وجسده وهو يقدر على ما سوى ذلک؟ قال: إنْ كان يغسله اغتساله بالماء أجزأه ذلک(۱)» .

ولكن يمكن أن يجاب عنه ، أوّلًا: أن مورد السؤال لا يرتبط بما نحن فيه ، لأنّه يريد السؤال عن جواز الاغتسال تحت المطر ، مع امكان غيره ، لأجل توهم السائل من انحصار وقوع الغُسل فى الماء المتعارف ، فأجابه عليه السلام عن جوازه وكفايته إن كان الاغتسال بالماء ممكنا ، سواء كان بالترتيبى ـ كما هو الغالب الشائع ـ أو بالارتماس ـ إن امكن تحقّقه ولو ندرةً ـ فلا اطلاق حينئذ للروايه حتّى يستدل بها على المقصود .

فى غسل الجنابه / الغسل تحت الميزاب و المطر

وثانياً: لو سلّمنا الاطلاق فيها ، فانه يتقيد بما دلّ على لزوم الترتيب فى الغُسل ، إلاّ ما احرز خروجه بالارتماس فى غير المطر .

فمن ذلک يظهر الجواب عن المرسله التى رواها محمد بن حمزه ، عن الصادق عليه السلام : «فى رجل اصابته جنابه ، فقام فى المطر ، حتّى سال من جسده ، أيجزيه ذلک من الغسل؟ قال: نعم(۲)» .

فى غسل الجنابه / ما تعتبر من طهاره الأعضاء قبل الغسل

فالتمسّک بها للمطلوب مشكلٌ ، مضافاً إلى ارسالها .

۱– وسائل الشيعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحديث ۲.

۲– وسائل الشيعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحديث ۵.

فإذا عرفت الانصراف إلی الفرد المتعارف الشائع من الاطلاقات ، یظهر لکَ حال التمسّک باطلاق ما ورد فی روایه زراره من قوله علیه السلام : «فما جری علیه الماء فقد أجزأه(۱)» .

حیث أنّه فی صدد بیان لزوم الایصال أو الوصول فی الماء ، أمّا کونه بالترتیب _ کما هو الشائع _ أو الارتماس _ کما هو النادر _ ، فلابد أن یحصل من دلیل آخر ، هذا لو لم ندع انصرافه إلی الفرد الشائع .

ومن هنا ظهر وجه ضعف الاستدلال بما فی حدیث زراره من قوله علیه السلام : «ثمّ تغسل جسدک من لدن قرنکَ إلی قدمیکَ(۲)»

وفی روایه اخری قوله علیه السلام : «ثمّ افض جمع رأسک وجسدک(۳)» .

حیث قد عرفت منّا سابقاً فی حدیث زراره المشتمل علی کلا فردی الغسل ، فلا یبعد کون قوله علیه السلام : «ثمّ تغسل» لبیان الغُسل الترتیبی .

نعم ، لفظ قوله علیه السلام : «أفض» فیما اشرنا إلیه سابقاً ، لا یبعد کون اشارته إلی الارتماس ، إلاّ أنّه لا یرتبط بالمطر ، بل یدلّ علی کفایه الارتماس بالماء الذی یمکن تحقّقه منه ، ومن جملته ماء المطر إذا کان غزیراً ، علی نحو یتمکّن فیه الارتماس ، وفی مثله لا نضایقه ، فالمدار هو امکان صدق الارتماس به موضوعاً ، لا الحاق ما لا یصدق موضوعاً فی المطر به حکماً ، کما یظهر عن اطلاق کلمات بعض الأصحاب . وعلی ما ذکرنا ، لا خصوصیّه للمطر فقط ، بل یجری فی کلّ ما کان مثله ، کما لا یخفی .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۶.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱۰ ، ۱۴ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱۰ ، ۱۴ .

الفرع الثالث: فی بیان أنّه هل یشترط فی صحّه الغُسل ــ بنوعیه من الترتیبی والارتماسی ــ طهاره محل الغُسل مطلقاً عن النجاسه العینیّه والحکمیّه قبل الشروع فی أصل الغُسل ، أم لا؟ فانّ لازم هذا بطلان غَسل الرأس والرقبه ، مع کون باطن الرجل نجساً .

فقد حُکی هذا القول عن الحلبی فی «اشاره السبق» والعلاّمه فی «القواعد» ، بل فی «الحدائق» .

ونقله بعض مشایخنا عن جمله من الأصحاب ، فعلیه یجب تقدیم غَسل النجاسه (بالفتح) علی الغُسل (بالضمّ) ، حکماً الزامیّاً شرطیّاً دخیلاً فی صحّه الغُسل ، بحیث لو تخلّف لبطل ، ولکان آثماً أیضا .

بل ربّما استدلّ لهذا بظاهر الأخبار الدالّه علی کیفیّه الغُسل ، حیث کانت مشتمله علی لزوم ازاله النجاسه عن الفرج والإلیین أوّلاً ، ثمّ عطف الغُسل بأداه (ثمّ) الدال علی الترتیب .

أو یکفی فی صحّه الغُسل (بالضمّ) تقدیم الغَسل (بالفتح) بالنسبه إلی کلّ موضع ومحل من الوضوء ، لا تقدیمه علیه قبل الشروع ، فعلیه یلزم عدم بطلانه لو شرع فی غَسل الرأس ، مع کون الأیمن نجساً ، وهکذا بالنسبه إلی الأیسر مع الأیمن ، بل حتّی فی کلّ جزء من أعضاء الغُسل فی الترتیبی لو غَسَله أوّلاً ـ ثمّ اغتسل لکان صحیحاً ، لصدق تقدّم الإزاله علی الغُسل ، وهو یکفی فی الصحّه وذلک بعد تحقق الشرط فیه .

وبعباره أُخری: یعتبر فی صحّه الغُسل جریان ماء الغسل علی محلّ طاهر ، فیکفی ازالتها قبل غَسل ذلک المحلّ الذی وجدت النجاسه فیه ، وقد ذهب إلیه کثیر من فقهائنا المحقّقین ، من المتقدّمین والمتأخّرین ، وهو مختار السیّد فی

«العروه» وأكثر أصحاب التعليق ، وهو الأقوى عندنا ، وسيظهر لك وجه ذلك ان شاءاللّه .

أو يعتبر عدم بقاء كلّ عضو نجساً بعد غَسله ، ولا يشترط طهارته قبله ، فيصحّ على هذا القول اجراء الماء على العضو النجس بنيّه الغُسل (بالضمّ) ، الذى يطهره من الخبث أيضاً بجريان الماء عليه ، فيكفى أن نجرى على الموضع الماء لمره واحده للغَسل (بالفتح) والغُسل (بالضمّ) .

وهذا القول منسوبٌ إلى صاحب «الجواهر» على حسب ما قاله المحقّق الآملى فى «مصباح الهدايه» حيث قال: «وذهب صاحب «الجواهر» قدس سره إلى الثالث ، حيث قوّاه فى «الجواهر» ، وقال فى «نجاه العباد»: وفى الاجتزاء بغَسل واحده لهما وجه قوى» .

وكذا قاله السيّد الخوئى قدس سره من المتأخّرين ، بل قد يقال إنّه المنسوب إلى المحقّق الخوانسارى فى «شرح الدروس» ، وقبله الشيخ فى «المبسوط» حيث قال: «وإنْ كان على بدنه نجاسه ، أزالها ثمّ اغتسل ، وإن خالف واغتسل أوّلاً ، ارتفع حدث الجنابه ، وعليه أن يزيل النجاسه ، إن كانت لم تزل ، وإن زالت بالاغتسال فقد أجزء عن غسلها» ، انتهى .

وفى «الجواهر» بعد نقل كلام الشيخ يقول: «ظاهره عدم اشتراط الجريان على محلٍ طاهر مع القول بالتداخل ، لكن يظهر منه ايجاب الازاله أوّلاً ، وكأنّه لما سمعت من الأخبار السابقه ، ولعلّه فهم منها الوجوب التعبّدى لا الشرطى ، ولذا لم يحكم بفساد الغُسل عند المخالفه»(۱) إنتهى .

فان صاحب «الجواهر» وان وافق فى كلامه ماذهب إليه الشيخ الطوسى من

۱- جواهر الكلام: ۳/۱۰۴.

جهه التـداخل وكفايه الغُسل عن الغَسل (بالفتـح) ، إلاّ أنّه يغايره مع ما اسـتظهره صاحب «الجواهر» من كون التقديم واجباً تعبديّاً لا شرطيّاً .

ولكن الانصـاف عـدم ظهور كلامـه فى الإيجـاب ، لإمكـان أن يكون اسـتظهاره بيـان مـا هو المتعارف الغالب ، فيوافق مع كلام الشيخ رحمه الله ، فيصير هذا ثالث الأقوال .

والقول الآخر هو التفصـيل بين الماء الكثير و القليل فى الاغتسال ، وفيما إذا كان النجس هو فى آخر الأعضاء _ كباطن الرجل _ وبين غيرهما ، فيكتفى بغسله واحده فى الأوّلين دون غيرهما وهذا القول منسوبٌ إلى العلاّمه فى «النهايه» .

والقول الآخر هو انّه لايشترط شـىء من ذلك ، بل يصحّ الغُسل مع نجاسه الاعضاء ، ولو مع بقائها على النجاسه بعده ، فقد نسب الآملى فى «المصباح» هذا القول إلى الشيخ فى «المبسوط» وجعله خامس الأقوال حسب تقسيمه مثل ما قسّمناه .

قال: والقول الخامس محكى عن «مبسوط» الشيخ قدس سره . . . إلى آخر كلامه .

اقول: صـيرورته مغايراً مع ثالث الأقوال ، موقوف على ما نبهّنا عليه سابقاً ، من ظهور كلام الشـيخ فى الوجوب التعبّدى بالتقديم ، دون ما اختاره صاحب «الجواهر» ومن وافقه .

وكيف كان ، فهذه هى الأقوال فى المسأله ، فلابدّ بعد ذلك من الرجوع إلى ما استدل به هولاء الاعلام لمختارهم .

وأمّا الـدليل على القول الأوّل: هو ظاهر جمله من الأخبار ، مضافاً إلى قاعده الاشـتغال ، واستصـحاب بقاء الحدث وذلك فيما لو لم يظهر لنا دليلٌ على المطلوب اثباتاً أونفياً ، وتردّدنا فيه ، وهى مثل روايه زراره فى الصحيح ، أنّه عليه السلام قال: «تبدأ وتغسل كفّيك ، ثم تفرغ بيمينك على شمالك ، فتغسل فرجك ، ثم

تتمضمض وتستنشق ، ثمّ تغسل جسدک . . .» الی آخره .

وروایه محمّد بن مسلم فی حدیثٍ ، قال علیه السلام : «تبدأ بکفیّک فتغسلهما ، ثمّ تغسل فرجک ، ثمّ تصبّ علی رأسکَ ثلاثاً . . .» الی آخر .

وروایه أُخری لزراره ، فی حدیث أنّه علیه السلام قال: «أن لم یکن اصاب کفّه شیء غمسهما فی الماء ثمّ بدأ بفرجه فانقاه بثلاث غُرف ، ثمّ صب علی رأسه ثلاث أکفّ . . .» الی آخره .

وروایه صحیحه حکم بن حکیم ، فی حدیثٍ قال علیه السلام : «أفض علی کفّکَ الیمنی من الماء فاغسلها ، ثمّ اغسل ما أصاب جسدکَ من أذی ، ثمّ اغسل فرجکَ وافض علی رأسکَ وجسدکَ فاغتسل . . .» الحدیث .

ومثله روایه سماعه ، فصارت الروایات مستفیضه فی الدلاله علی لزوم تقدیم غَسل الفرج والید علی الغُسل ، هذا بضمیمه عدم القول بالفصل بین الفرج والید وبین غیرهما ، وذلک یثبت لزوم التقدیم فی غَسل کلّ الأعضاء علی غُسلها (بالضمّ) ، لأجل افاده العطف وذلک بأداه (ثمّ) الداله علی الترتیب بین الغَسل (بالفتح) والغُسل ، کما لا یخفی .

هذا ، ولکن یمکن أن یجاب عنه أوّلاً: بأنّ تقدیم الغَسل فی هذه الأُمور علی الغُسل (بالضمّ) من جهه دلاله (ثمّ) لازم أعمّ لوجوب التقدیم زماناً ، لأمکان أن یکون لأجل استحبابه ، و کونه یعدّ من آدابه ، کما قد یؤیّد ذلک ذکره فی سیاق آداب الغسل وسننه ، مثل المضمضه والاستنشاق .

وثانیاً: بامکان أن یکون بیان التقدیم جریاً لما هو الغالب والعاده عند عامه الناس ، حیث یقدّمون ازاله النجاسه علی الغُسل والوضوء ، لکونه اسهل ، خصوصاً فی الماء القلیل ، مع أنّه من الواضح أنّ ما یکون تحصیله واجباً هو

طهاره محل الغُسل حين الغُسل لا طهارته حتّى قبل الشروع فى الاغتسال ، مضافاً الى اشتراک الغُسل مع الوضوء فى ذلک ، فكما لا يجب التقديم فيه ، كذلک لا يجب فى المقام .

وثالثاً: لو سلّمنا دلالتها على لزوم التقديم ، أخذاً بظاهر أداه (ثمّ) ، ولكن هذا لا يوجب اثبات الشرطيّه ، حتّى يستلزم بطلانه مع عدم رعايته ، فاثبات الحكم الوضعى يحتاج إلى دليل آخر غير هذه الأخبار ، وهو مفقود ، ولعلّه لذلک فهم الشيخ لزوم التقديم من باب الوجوب التعبدى ، ولذلک قال: لو أخلّ وأتى بهما معاً لما كان غُسله باطلًا) ، والحال أنّک قد عرفت فى الجواب ، عدم دلالتها على الوجوب أيضاً .

وأمّا دليل القول الثالث: وهو كفايه عدم كون محل الغُسل بعد تماميته نجساً ، فيجامع هذا مع فردين آخرين ،

أحدهما: كون الغسل قبل الاغتسال أمّا بالقبليّه بمعنى الشروع ، أو القبليّه بمعنى قبل جرى الماء على ذلک المحل بنّيه الغُسل (بالضمّ) .

وثانيهما: كون الغَسل والغُسل مقرونين بعمل واحد ، يترتّب عليه كلّ واحدٍ منهما ، حيث استدلّ بأن ظاهر هذه الأخبار ، لا يفيد أزيد من لزوم عدم بقاء النجاسه مع حصول الغُسل ، وأمّا لزوم كون الغَسل قبل الغُسل وجوباً أو شرطاً فلادلاله فيها بل قد يمكن استظهار عدم الزوم التقديم ، من صحيحه حكم بن حكيم ، حيث قال فى حديث كيفيّه غسل الجنابه من قوله عليه السلام : «فإن كنت فى مكان نظيف ، فلا يضرّکَ أن لا تغسل رجليکَ ، وأن كنت فى مكان ليس بنظيف

فاغسل رجليك(۱)» .

حيث يدلّ على عدم لزوم وجوب ازاله النجاسه ، مقدّماً على أصل الغُسل ، فلا يبقى وجه للمنع ، إلّا ما ورد عن المحقّق الكركى فى «جامع المقاصد» من الدليل على منع ذلك ، وهو:

أوّلًا: أنّهما سببان فوجب تعدّد مسبّبهما وحكمهما ، فإن التداخل خلاف الأصل .

وثانياً: بأنّ ماء الغُسل لابدّ أن يقع على محل طاهر ، وإلّا لأجزأ الغُسل مع بقاء عين النجاسه .

وثالثاً: بانفعال ماء القليل ، ومعلومٌ أنه يشترط فى الماء أن يكون طاهراً إجماعاً .

هذا ، وأُجيب عن الأوّل: بالمنع من كون الأصل عدم التداخل ، تارةً بما سيأتى فى محلّه فى باب جواز تداخل الأغسال بغُسل واحد ، مع أنّ السبب لكلّ واحد منهما كان مستقلاً ، فتعدّد الأسباب يلزم ترتب مسبب له ، وأمّا كونه مستقلاًّ فى وجوده ولا يكفى فى تحقّقه فى ضمن آخر فهو أمرٌ ثابت .

وثانياً: إنّ ما قيل فى وجهه من أنّ كلّ واحد من الخَبَث والحدث سببٌ مستقلٌ لوجوب غسل البدن ، فإذا تعدّد السبب ، لابدّ أن يتعدّد المسبّب والحكم ، وهو الوجوب ، وإلّا لزم أن لا يكون كلّ منهما سبباً ، فانّه باطل ، لا لمجرّد مخالفته لإطلاق ما دلّ على سببيّتها ، بل للعلم بتأثير كلّ منهما فى إيجاب مسبّبه ، ومقتضى تعدّد الحكمين ، أعنى الوجوبين هو تعدّد الواجبين ، لامتناع اجتماع حكمين متماثلين ـ كالمتضادّين ـ فى موضوع شخصى واحد ، فلا يعقل أن يكون غَسله واحده معروضه لوجوبين .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۷ من أبواب الجنابه، الحديث ۱ .

ولکنه مـدفوعٌ بما قـد حقّقناه فی الأُصول فی مظانّه ، بأن الممتنع هو صـیروره غُسل واحـد بما هو غُسلٌ بلا اعتبار قید زائدٍ علیه ، موضوعاً لوجوبین أو لحکمین مختلفین ، لاستلزامه المحال من اجتماع المثلین أو الضدّین .

وأمّا إذا کان مع تعدّد الجهه والحیثیه ، کما لو کان المسبّب عن نجاسه البدن هو ازالتها ، وعن الحدث هو رفعه ، ومغایره الازاله والرفع مع الحـدث مفهومـاً واضـح ، فجری المـاء علی البـدن متحیّثٌ بحثیتین فمن حیث أنّه ازاله النجاسه ، محکومٌ بحکم ، ومن حیث أنّه رافع للحدث محکوم بحکم آخر ، ویشهد علی ذلک التعدّد ، لزوم قصد القربه فی تحقّق الثانی دون الأوّل .

فعلی القول بجواز الإجتماع ، وکفایه تعدّد الجهه ، یکون المجمع محکوماً بحکمین مطلقاً ، ولو کانا مختلفین .

وعلی القول بالامتناع یصحّ اتیان المجمع ، لاسقاط الحکمین فی المماثلین ، وأن لم یصحّ فی المتضادّین ، وجهه التفاوت هو أنّ المتماثلین وإن هما مثل المتضادّین من جهه اسـتحاله محکومیتها بحکمین فعلیّین ، لاستحاله الإجتماع ، إلاّ أن المحل حیث کان واجـداً لملاـک کلاـ الحکمین المتمـاثلین ، فلا منع لکون المجمع إذا اُتی به کان مرکزاً لسـقوط الحکمین ، لتحصـیل ووجـدان ملاـک کلّ منهما وهو الازاله والرفع ، فالجری الخارجی للماء علی البـدن ، محصّلٌ لامتثال کلا الحکمین ، مثل ما لو أکرم عالماً هاشـمیّاً فقیهاً ، حیث أنّه باکرام شـخص واحد الجامع لهذه الصفات ، یکون محصّلاً لامتثال أوامر متعدّده ، فی قوله: «أکرم عالماً وهاشمیّاً وفقیهاً» ، کما یُحصّل بأتیان اکرامات متعدّده لاشخاص عدیدین یحمل کلّ واحد منهم صفه من الصفات .

ولا یجری مثل ذلک فی الحکمین المتضادّین ــ مثل الصلاه والغصب ــ

بـالوجوب والحرمه ، حيث أنّه مع القول بالامتناع ، لا يمكن اجتماع الحكمين ولا الملاكين ، إذ لا يمكن جمع ملاک الحرمه مع ملاک الوجوب بالفعل والترک ، کما لا يخفى .

وما نحن فيه يکون قبيل الأوّل لا الثانی ، لأنّ الحکم فی الازاله والرفع کان هو الوجوب ، کما هو واضح ، هذا أوّلاً .

وثانيـاً: يوجـد فرق آخر بين المقـام وبين مثـل الصـلاه والغصب ، وهو انّه لو قلنـا بـالمنع حتّى مع تعـدّد الجهه ، فی مثـل الصـلاه والغصب ، فانه لايستلزم القول بالمنع فی المقام ، لأنّ الجهتين فی تلک کانتا فی عرض واحد وفی عرضين ، وهذا بخلاف المقام ، حيث يکون العنوانان هنا طوليين ، إذ أحـدهما کان فی مرحله الشـرطيّه وهو الإزاله ، وهو مقـدّم ، والآخر فی المشـروطيّه ، وهو الرفع وهو مؤخّر ، وما لا يجـديه التعدّد فی الجهه ــ إنْ قلنا به ــ کان فی العرضـيين لا فی الطوليين ، مع أنّه لو قيل بالمنع مطلقاً ، حتّى فی الطوليين ، کان فی الحکمين المتخالفين المتضادّين لا فی المتماثلين الذی بيّنا وجهه .

وثالثاً: لو سـلّمنا المنع من التـداخل ، وأنّه لا يقتضـی الحکم بتقدّم الجری الغُسـلی على الغُسل ، بل اللازم حينئذ تحقّق احدهما ، ولو کان هو الغسل ، وحيث أنّ الغسل أمرٌ عبادی يتوقّف تحقّقه على النيّه ، يشترط و يتوقف صحه اتيانه على النيّه .

اللّهمّ إلاّ أن يقال باعتبار تقدّم الازاله على الرفع ، من جهه کونه شرط ، وهذا ما يوجب تحققه .

ولکن اجيب عنه: بأنّه عودٌ إلى دليل الاشتراط ، الـذی عرفت عدم دلالته على اعتبار تقدّم الازاله على الرفع زماناً ، وأنّ المسـتدلّ يريد اثبات اعتباره بامتناع التداخل .

والحاصل: أن امتناع التداخل لا يُثبت وجوب تقدّم الازاله على الغُسل زماناً .

وفيه: هذا الجواب غير تام ، لأنّه إذا سلّمتم الشرطيّه ، وقبلتم كون الازاله شرطاً للرفع لا العكس ، وفرضتم التسليم فى المنع عن التداخل بلزوم تحقّق أحدهما لا كليهما ، فلا سبيل إلاّ أن يكون المتحقّق هو الشرط والازاله لا الرفع والمشروط ، لأجل تقدّم الشرط على المشروط ، ولو رتّبته ، وان لم يكن زماناً .

فالأحسن فى الجواب هما الجوابان الاوّلان دون الأخير ، كما لا يخفى .

وأُجيب عن الثالث: بأنّ انفعال ماء القليل بملاقاته مع النجاسه المانع عن حصول الطهاره به ، موقوفٌ على القول بنجاسه الغُساله ، حتّى قبل الانفصال ، وأمّا لو قلنا بنجاستها بعد الانفصال عن المحل ، وحصول الطهاره من الحدث ، فلايمتنع نجاستها حينئذ ، لأنّه طاهر حين حصول الطهاره ، واعتبار طهاره ماء الوضوء والغُسل بالإجماع ، إنّما كان فى طهارته عمّا عدا النجاسه التى تعرضها من قبل ان يلاقى المحل ، كما كان الأمر كذلك فى الماء المستعمل فى ازاله الخبث ، وإلاّ يلزم سدّ باب التطهير بالماء القليل رأساً ، فهذا المعنى يساعد حتّى مع القول بنجاسه الغُساله قبل الانفصال بالنسبه إلى طهاره الماء ، وإن كان يشكل الأمر فى حصول الطهاره عن الحدث فى هذا التقدير .

ومن ذلک يظهر الجواب عن الثانى ، حيث قد ادّعى الملازمه ، على فرض جواز التداخل باجزاء الغسل ، حتّى مع بقاء عين النجاسه بعده ، لما قد عرفت من حصول طهاره المحل بالملاقاه ، والنجاسه المتحقّقه للغساله بعد انفصالها لا يلزم ما ذكره من أجزاء الغُسل مع بقاء النجاسه ، بل كان حصول الغُسل مع فرض طهاره الماء والمحل ، كما لا يخفى .

هذا غايه ما يمكن تقريره لبيان التداخل وكفايه عمل واحد للغَسل والغُسل ، كما عليه جماعه من الفقهاء .

ولكن التحقيق والانصاف يقتضى اعتبار تقديم ازاله النجاسه عن موضع الغُسل حين غَسل ذلك الموضع ، وذلك بدليل اشتراط طهاره الماء الرافع للحدث إجماعاً ، وأنّ الماء بملاقاته النجاسه يتنجّس وينفعل ، إلاّ أنّه بالدفع عن محل النجس يتطهّر المحل ، فلابد فيه من القول بكفايه طهاره ما عدا النجاسه فى المحل ، وإلاّ يلزم سد باب التطهير .

هذا بخلاف ما نحن فيه ، حيث يمكن تحصيل الطهاره بتقديم الازاله على ما يحصل به رفع الحدث ، ففى مثل ذلك لا وجه للقول باجزاء الغُسل مع الغسل (بالفتح) ، إذ كان لتحصيل التطهير المحصّل للغُسل طريقاً غير الاتحاد .

نعم يصحّ هذا الاتحاد فى مثل غُسل الميّت ، مع الماء القليل ، حيث أنّه لو قلنا بشرطيّه الطهاره عن النجاسه حتّى بالنسبه إلى المحل ــ وهو جسد الميّت ــ للزم سدّ باب الغُسل فيه بالماء القليل ، لأنّه بملاقاه الماء مع جسمه النجس يتنجّس ، فكيف يمكن تغسيله بماء طاهر حتّى عن مثل هذا النجاسه ، فلا محيص الاّ عن القول بشرطيّه الطهاره عمّا عدا هذه النجاسه من النجاسات العارضه ، دون نجاسه المحل ، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل .

نعم ، يصحّ التداخل فيما نحن فى ماء لا ينفعل بالملاقاه مثل الكرّ والماء الجارى ، ولذلك ترى التفصيل عند بعض فقهائنا بين الغَسل فى الماء القليل ، بلزوم تقديم الازاله على الرفع ، وبين غيره فى عدمه ، وهذا التفصيل له وجه وجيه .

وأمّا التفصيل بين ما إذا كانت فى آخر الوضوء ، وبين ما لم تكن كذلك ، بصحّه الاكتفاء بالغَسل الواحد لازاله الخبث والحدث فى الأوّل دون الأخير ، فانّه وان قال به صاحب «الجواهر» قدس سره من أنّه ليس له وجهٌ سالمٌ عن التأمّل والنظر ، إلاّ أنّه يمكن أن يكون وجهه هو ابتناء قوله على نجاسه الغساله بعد الانفصال ، حيث أنّه

يلزم من ذلـك كون الغساله لسائر الأعضاء ــ غير عضو الأخير ــ نجساً ، وأن لا يرتفع الحـدث لفاقـديّته شـرط الطهاره ، بخلاف العضو الأخير ــ مثل باطن الرجل اليسرى ــ حيث الغساله بعده لا تؤثّر فى حصول الطهاره قبله .

إلاّ أنّه فاسـد ، لما قـد عرفت من لزوم طهاره الماء الرافع للحـدث حين الملاقات ، مع أنّه يتنجس وينفعل مع قلّه الماء ، فلا سبيل الاّ ان نقدم اولاً على التطهير والازاله ، كما لا يخفى .

اما اذا كان المفصّل قد استفاد ذلك فى التداخل فى الرجلين ، من صحيحه حكم بن حكيم ، حيث ورد فيها الأمر بغَسل الرجلين اللتين هما آخر الأعضاء ، فإن اطلاق الأمر بغسلهما يقتضى كفايه غَسله واحده لهما معاً .

ولكنّه مخـدوش ، لأنّ الروايه ليست بصـدد بيان الاطلاق ، حتّى يؤخـذ به ، بل هى فى مقام بيان لزوم ازاله النجاسه عن الرجلين على تقدير نجاستها ، فامّا أنّه تكفى لذلك غَسله واحده أو اكثر من ذلك كما لا يخفى .

ومن جميع ما بيّناه ثبت أمران:

أحدهما: بطلان القول الخامس أو احتماله ، وهو عدم اعتبار شـى ممّا ذكر ، حتّى يصحّ الغسل مع نجاسه الموضع ، ولو مع بقائها بعـد الغسـل ، فى مثـل النجاسه الحكميّه كـالبول ، حيث يحتـاج فى تطهيره بالمـاء القليل الى غَسـله مرّتين ، فإنّ الغُسل (بالضمّ) يتحقّق مع الغَسله الأُولى ، وأن لم تحصل الطهاره عن الخبث إلاّ بالغَسله الثانيه .

مع أنّك قـد عرفت عـدم تمـاميّته ، لأجـل لزوم أن يكون محـل الغُسـل طاهرا أوّلاً ، وعلمت أنّ الغساله فى الماء القليل تنجس ، فلابدّ فى حصول رفع الحدث

مقارنـا مع ازاله الخبث قبـل الغُسـل ، وهو مقـدور فى المقـام ، بخلاف ما لو أُريـد تحصـيل نفس الطهاره عن الخبث ، حيث أنّ شرطيّه طهارته ــ حتّى عن النجس فى الموضع مطلقاً ــ توجب سدّ باب التطهير بواسطه الماء القليل ، كما كان الأمر كذلك فى مثـل غُسـل الميّت ، فـانه إذا غُسل الميت بالماء القليل ، فلا مناص عن القول بحصول الطهاره ، حتّى مع ملاقاته بنجاسه الموضـع الذى لا ينفكّ عنها .

نعم ، يشترط فيه الطهـاره عن النجاسه الخارجيّه العارضـيّه ، فى حصول الطهاره عن الخبث ، فى الحكميّه ، والطهاره عن الحـدث فى مثل غُسل الميّت ، فتأمل فإنّه دقيق .

فى غسل الجنابه / الموالاه فى الغسل

وثانيهما: صحّه القول الثانى ، كما عليه المشهور ، وأكثر المحقّقين من المتقدمين والمتأخّرين ، وهذا هو المطلوب .

الفرع الرابع: ظاهر كلام الماتن ــ كصـريح بعض الأصـحاب ، بل من غير خلاف يعرف ــ عدم وجوب مراعاه الموالاه بالمعنييّن الذين قد ورد ذكرهما فى باب الوضوء ، وهما المتابعه ــ أى التتابع العرفى فى الغُسل ــ وعدم الجفاف ، على المشهور المعروف بين الأصحاب ، والذى قد ادّعى عليه الإجماع .

والـدليل عليه ــ مضافاً إلى مـا عرفت من وجود الاطلاقـات ، بـل قـد ادّعى وجود الاصـل فيه ، إلاّ أنّك قـد عرفت التأمّل فيه لو احتجنا إليه ــ دلاله عـدد من الاخبار الخاصّه على ذلك ، مثل صـحيحتى ابن سـنان وأبى بصـير ، والخبر الذى رواه الراوندى فى «نوادره» مسـنداً إلى الكاظم عليه السـلام ، الوارده فى قضـيّه اللّمعه الباقيه على الجسم حتّى تمّ غَسل ذلك العضو أو أتمّ الغسل ، فقد مسح الإمام عليه السلام ذلك الموضع بعد أن عرف ذلك ، المشعر بعدم وجوب الموالاه ــ بمعنى التتابع ــ وإن

أمكن عـدم مساعـدته مع معناها الآخر وهو عـدم الجفاف ، حيث أن الغالب عـدم حصول الجفاف للأعضاء بـذلك المقـدار من الوقت ، فيشكل حينئذ دلالتها على المطلوب ، ولعلّه لذلک قد عبّر صاحب «الجواهر» بالاشعار لهذه الأخبار .

وايضا: صحيحه هِشام بن سالم ، فى قصه اُمّ اسماعيل(۱) ، والتى أمرها الإمام عليه السلام بالفصل بين غَسل رأس الجاريه وغَسل جسدها ، وقد مرّ تفصيلها سابقاً .

وأيضـا: حـديث إبراهيم بن عمر اليمـانى ، عن أبى عبـد اللّه عليه السـلام ، قـال: «ان عليّاً عليه السـلام لم ير بأساً أن يغسل الجُنب رأسه غدوّه ، ويغسل سائر جسده عند الصلاه(۲)» .

وأيضـا: صـحيحه حريز المنقوله فى (بـاب الوضوء) ، قال: قلت: فإن جفّ الأوّل قبل أن اغسل الـذى يليه؟ قال: جفّ أو لم يجفّ اغسل ما بقى . قلت: وكذلک غُسل الجنابه؟ قال: هو بتلک المنزله ، وابدأ بالرأس ، ثمّ افض على سائر جسدک . قلت: وان كان بعض يوم؟ قال: نعم(۳)» .

ورواه الصدوق فى «مدينه العلم» مسنداً عن حريز ، عن أبى عبد اللّه عليه السلام ، كما رواه الشهيد فى «الذكرى» .

بل قد يدلّ عليه حديث «فقه الرضا» من قوله: «ولا بأس بتبعيض الغُسل ، تغسل يديک وفرجک ورأسک ، وتؤخّر غسل جسدک إلى وقت الصلاه ، ثمّ تغسل إنْ اردت»(۴) .

بل يمكن الاستدلال أيضاً بالخبر الذى رواه السيّد محمد بن أبى الحسن

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۹ من أبواب الجنابه، الحديث ۱ ، ۲ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲۹ من أبواب الجنابه، الحديث ۱ ، ۲ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۲۹ من أبواب الجنابه، الحديث ۳.

۴- مستدرک الوسائل: الباب ۲۰ من أبواب الجنابه ، الحديث ۱ .

الموسوی العاملی فی کتاب «المدارک» نقلاً عن کتاب «عرض المجالس» للشیخ الصدوق ، عن الصادق علیه السلام (۱) ، ونصّه مطابقٌ مع نصّ المنقول فی کتاب «فقه الرضا» مع اضافه فی ذیله .

فمع وجود هذه الأخبار ، لا یبقی شکّ فی المسأله .

کما أن متقتضی ظاهر هذه الاطلاقات عدم الفرق فی عدم وجوب الموالاه بین الاعضاء والعضو الواحد ، کما یشعر فی عدمه فی الوضوء الواحد ، الاخبار الوارده فی اللّمعه أیضاً ، کما یتّضح ذلک مع التأمّل فیها .

ولا ـ یـذهب علیـک أنّ عـدم وجوب الموالاـت کـان بلحاظ أصل الغُسل ، فلا ینافی ذلک وجوبه لعارض خارجی ، مثل النـذر ، خصوصاً إذا قلنا باستحباب الموالات ، کما هو مختار صاحب «الحـدائق» وحیث صـرّح بأن الأصـحاب ذهبوا إلی استحبابه ، فلا بأس به ، خصوصاً مع ملاحظه التسامح فی أدلّه السنن .

فحینئذ یمکن أن یتعلّق به ، إن فرضنا لزوم الرجحان فی متعلّقه ، وإلّا یجوز مطلقاً .

وقـد یجب مراعـاه ذلک لضـیق الوقت ، لوفرضـنا أن الترتیب یوجب فی سـرعه الغسل ، بل قیل قـد یجب لو خیف فجأه حـدوث الحدث ، کما هو الحال فی المسلوس والمبطون والمستحاضه ، ففی «الجواهر»: أنّه مبنیّ علی فساد الغسل بعروضه فی أثنائه .

فی سُنن الغُسل / تقدیم النیّه عند غسل الیدین

ونحن نزیـد: أو أوجب عـدم الوثوق بالاکتفـاء بـذلک الغُسـل ، مع أنّ تعلق الوجوب لخصوص هـذین الوجهین مشـکلٌ ، إلّا ان یقتضی عدم مراعاه ضیق

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۹ من أبواب الجنابه، الحدیث ۴ .

الوقت واتلافه ، فيدخل حينئذ فى الفرع السابق ، فلا يكون حينئذ واجباً مستقلاً .

ويجرى مثل هـذا الكلام فى حاله خوف عروض الحدث الأكبر ، وإنْ كان فساد الغُسل به مسّلم ، إلّا أنّ الاشكال فى أصل وجوب حفظ الغُسل وحرمه ابطاله ، مع أنّ صاحب «الجواهر» قد استشكل فى أصل كون ذلك ابطالاً ، لأنّه فى الواقع بطلان لا ابطال .

لكن يمكن أن يجاب عنه: بامكان صدق الابطال عليه ، لأنّه بتأخيره وتقويته للموالاه اوجب وقوع الحدث فى الاثناء ، وحيثئذٍ يصدّق عليه أنّه مع علمه بحاله ، فقد ابطل غُسله بالتأخير ، وعرفاً يكفى هذا المقدار من القصد فى صدق الوصف المعين عليه .

هـذا إذا لم يكن الحدث الأكبر مستمرّاً ، وإلّا فقد قيل ــ وهو صاحب «الحدائق» ــ إنّه يجب فيه الموالاه ، لعدم العفو من القدر الضرورى .

وفى «الجواهر»: وفيه تأمّلٌ يعرف ممّا سبق .

قلنا: وقد عرفت الاشكال فيه فلا نعيد .

* * *

بابٌ فی سُنن الغُسل

وسنن الغسل: تقدیم النیّه عند غَسل الیدین ، فتضیق عند غَسل الرأس (۱).

(۱) ولا فرق فی حکم النیّه بین کونها هی الاخطار أو الداعی ، وان کان الأوّل أوجه .

وعدّ المصنف رحمه الله من سنن الغُسل اتیانها عند غَسل الیدین ، کما فی «المبسوط» و«السرائر» و«التذکره» ، فیکون هذا من جهه کون غَسل الیدین من أجزاء الغُسل المندوب ، کما علیه المحقّق والعلاّمه فی «المعتبر» و«القواعد» وغیرهما .

ولکن قد یظهر من بعضهم التردد فی الجواز ، فضلاً عن الاستحباب ، لعدم ثبوت الجزئیّه فی غَسل الیدین .

وفیه: ما لا یخفی ، إذ الظاهر من بعض الأخبار ، کونه داخلاً ، إذ یکون الشروع بذلک ، ولا یبعد امکان استظهاره من الخبر المنقول عن «مجالس» الصدوق ، عن الصادق علیه السلام ، قال: «لا بأس بتبعیض الغُسل ، تغسّل یدک وفرجکَ ورأسکَ ، وتؤخّر غسل جسدک إلی وقت الصلاه ، ثمّ تغسل جسدک إذا اردت ذلک . . . .»(۱) .

بناء علی قراءه الغین بالضّم ، وإلاّ لخرج عن الاستدلال ، کما فی «الجواهر» .

ولکن لا یخفی علیک أنّ لفظ (الغسل) فی الأوّل یکون مضموما ، لأجل غَسل الرأس ، إذ لولا کونه بعنوان الجزئیّه للغُسل لما بقی وجه لوجوب الغَسل (بالفتح) ، بخلاف الیدین والفرج ، حیث یمکن کونهما للتطهیر عمّا یحتمل

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۹ من أبواب الجنابه، الحدیث۴ .

النجاسه فيهما من الجنابه ، فعلى هذا تكون قراءته بالضمّ ، وبناءً عليه فلا يبعد كون غَسل اليد من مكمّلات الغُسل وسننه .

والمناقشه حينئذٍ فى اقتضاء ذلك استحباب التقديم مرفوعه ، بامكان أن يكون الوجه فيه هو الاتيان بأوّل الاجزاء المندوبه مع النيّه ، وإلاّ ـ لا يقع جزءا للمندوب ، فاتيان النيّه عند غَسل الرأس ، يوجب خروج غَسل اليدين عن الغُسل ، وان انفرد بنيته ، لأنّه لابدّ أن يؤتى بها لأجل كونها أوّل جزء المندوب ، وهو لا يتحقّق إلاّ إذا كان قد نوى الكلّ ، حتّى ينطبق عليها انه جزءٌ من اجزاء المركب المندوب ، كما لا ـ يخفى ، فيكون ذلك أحد أفراد الواجب التخييرى ، بل أفضل الافراد ، فيكون مايقابل القول الاول هو أنّ المستحب أن يجعل النيّه عند غَسل الرأس ، لا أن يجعلها بعد غَسل اليدين مؤخّراً عنه ولو لم يكن عند غسل الرأس .

ومماذكرنا يظهر حكم ما فى المتن من تضييق وقت النيّه عند غسل الرأس ، لأنّه حينئذ أول اجزاء الواجب .

كما يظهر أنّه لو غَسل يديه ـ لا لكونه جزءًا مستحبّاً ـ لازاله نجاستها ، أو لداعى آخر ، فانه لم يستحب التقديم ، بل لا يجوز إن اعتبرنا مقارنه النيّه التفصيليه لأوّل اجزاء العباده ، كما هو المشهور .

هذا ، كما فى «مصباح الفقيه» .

وليكن على ذُكرٍ منك ـ لعدم المنافاه بين الاستحباب فى التقديم ، مع نيّته لإزاله النجاسه ـ بأن حِكمه جعل هذا الحكم ، هو دفع النجاسه المتوهمه ، التى توجد عادةً مع حدوث الجنابه ، اذا كان اقدام المكلف على الغُسل مقاربا مع صدور الجنابه ، وإلاّ فانّه مع الفصل الطويل يبعد ذلك ، كما لا يخفى .

فاستحبابه ثابتٌ فى الجمله من الأخبار وكلمات الأخيار .

وامرار الید علی الجسد وتخلیل ما یصل إلیه الماء استظهاراً (۱).

(۱) ان امرار الید علی الجسد یکون علی ثلاثه أقسام:

تاره: یقصد المکلّف به إیصال الماء إلی الجسد ، بما هو الواجب علیه معیناً ، فیما إذا توقّف وصوله إلیه علی امرار الید علیه .

وأُخری: ما یکون واجباً من حیث اختیار المکلّف تحقّق الغسل به ، من جهه کونه أحد فردی الواجب التخییری .

فی سُنن الغُسل / إمرار الید علی الجسد

وثالثه: ما لا یقصد ای واحد منهما ، فلا اشکال فی عدم وجوبه حینئذ ، بل قد حکی علیه جماعه الإجماع _ وهو الحجه _ معتضداً بالأصل ، لأنّه مقتضی أصل البراءه بعد العلم بتحقّق الغسل بدونه ، خصوصاً مع خلوّ کثیر من الأخبار عنه ، والاکتفاء بجریان الماء علی الجسد ، مع أنّ الاخبار وارده فی مقام بیان کیفیّه الغُسل ، کما تری فی مثل خبر محمد بن مسلم ، عن أحدهما علیهماالسلام من التصریح به ، بقوله: «فما جری علیه الماء فقد طَهر»(۱) .

والملاحظ فی الخبر أنّه علیه السلام لم یذکر الدلک وامرار الید فی بیان الغُسل .

وکذلک مثله الخبر الذی رواه زراره من قوله علیه السلام : «فما جری علیه الماء فقد اجزأه»(۲).

بل فی روایه أُخری منه فی حدیثٍ: «ثمّ تغسل جسدک من لدن قرنک إلی قدمیک ، لیس قبله ولا بعده وضوء ، وکلّ شیء امسسته الماء فقد انقیته ، ولو أنّ

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من ابواب الجنابه ، الحدیث۱ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من ابواب الجنابه ، الحدیث ۲.

رجلًا ارتمس فی الماء ارتماسه واحده أجزأه ذلک ، وان لم یدلک جسده»(۱) .

فإن القید الوارد فی قوله علیه السلام : «وان لم یدلک جسده» فی ذیل الحدیث ، إنْ کان راجعا إلی خصوص الارتماس ، فیمکن أن یکون لبیان عدم الاستحباب فیه ، کما یستحبّ فی الترتیبی ، وان کان راجعا إلی کلّ من الترتیبی والارتماسی ، فینفی عنهما الوجوب ، بعد عدم امکان قبول نفی الاستحباب فی الترتیبی ، لأجل وجود الاجماع فیه ، وبرغم ذلک فان الاحتمال الثانی بعیدٌ غایته .

بل قد استظهر صاحب «الجواهر» عدم وجوبه من روایه اسماعیل بن أبی زیاد ، عن جعفر بن محمد ، عن أبیه ، عن آبائه علیهم السلام ، قال: «کنّ نساء النبیّ صلی الله علیه و آله وسلم إذا اغتسلن من الجنابه یبقین (بقیّت) صفره الطیب علی أجسادهنّ ، وذلک أنّ النبیّ صلی الله علیه و آله وسلم أمرهن أن یصببن الماء صبّاً علی أجسادهنّ(۲)» .

حیث یفهم منه کفایه مجرد صبّ الماء فی الغُسل من دون امرار الید علی الجسد ، ممّا یوجب بقاء لون الصفره علی اجسادهنّ .

ولکن مع ذلک یمکن أن یکون وجه استحبابه فی الترتیبی ، من جهه ما ورد فی الخبر الذی رواه علی بن جعفر ، عن أخیه علیه السلام حینما سأله عن الاغتسال فی المطر ، قال: «ان کان یغسله اغتساله بالماء أجزأه ، إلاّ أنّه ینبغی له أن یتمضمض ویستنشق ویمرّ یده علی ما نالت من جسده(۳)» .

وکذلک ما ورد فی «فقه الرضا» بعد بیان صفه الغُسل الترتیبی ، قال: «تمسح

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من ابواب الجنابه ، الحدیث ۳.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۰ من أبواب الجنابه، الحدیث ۲ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱۱ .

سائر بدنکَ بیدک(۱)» .

واحتمال کونه من باب مجرد التعبّد والانقیاد لما ورد فی الخبر لا من جهه الاستظهار ، غیر بعید ، خصوصاً إذا لوحظ استحبابه لجمیع الجسد ، لأنّ بعضه منه یقطع بوصول الماء الیه ، فلا معنی لاستحبابه من جهه الاستظهار فی تحصیل العلم بوصول الماء .

وکونه لأجل اختیار هذا الفرد من الغُسل ، الذی یعدّ أفضل الأفراد ، ولو من جهه کون مجموع عمل الغُسل مع امرار الید أوثق لجلب الاطمئنان بوصول الماء ، لا یخلو عن وجه .

ولعلّه لاجل ذلک علّل بعض الفقهاء بان الأمر أمرٌ مطلوب لأجل افادته الاستظهار بوصول الماء ، فلا یرد علیهم بما قد نوقش بأنّه لا معنی للاستظهار ، بعد حصول العلم ، لانه قبل العلم کان ذلک واجباً من جهه عدم الاکتفاء بالظنّ .

وذلک لما قد عرفت من أنّه إذا أُرید منه الاستظهار فی المجموع لا فی خصوص کلّ عضو ، فانه یکون حسنا ، کما لا یخفی .

وقد استدلّ صاحب «الجواهر» تأییداً للتعبّد ، بخبر عمار بن موسی الساباطی من قوله: «أنّه سال أبا عبد اللّه علیه السلام ، عن المرأه تغتسل ، وقد امتشطت بقرامل ولم تنقض شعرها ، کم یجزیها من الماء؟ قال: مثل الذی یشرب شعرها ، وهو ثلاث حفنات علی رأسها ، وحفنتان علی الیمین ، وحفنتان علی الیسار ، ثمّ تمرّ یدها علی جسدها کلّه(۲)» .

۱- مستدرک الوسائل: الباب ۱۷ من أبواب الجنابه ، الحدیث ۲ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۸ من أبواب الجنابه، الحدیث ۶ .

والبول أمام الغسل والاستبراء (۱).

حيث قال: إنّه لو أُريـد منه الاسـتظهار ، لكان ينبغى فعله بعـد كلّ عضو ، لا بعـد تمام الغسل ، إذ لو كان فى الجانب الأيمن مثلًا شىءٌ لم يكن غسل الأيسر صحيحاً .

ولكن لا يخفى ما فيه ، لأنّ القائل بالاستحباب لا يقول به بعد تمام الغُسل ، بل يقول به مع غَسل كلّ عضو ، فلا سبيل له إلاّ أن يقصد به بيان استحباب امرار اليد على كلّ عضو من جسده حال الغُسل ، فيرجع إلى احتمال الاستظهار أيضاً بما عرفت ، لا التعبّد المحضّ .

و من هذا يظهر استحباب تخليل الماء ، لوصوله فيما يحتاج إليه من الشعر وغيره ، إذا لم يتوقّف وصوله إليه به ، وإلاّ لكان واجباً ، كما هو واضح .

(۱) ظاهر كلام المصنّف ــ كأبن فهد فى «الموجز» ــ استحبابهما معاً ، بل فى «الجواهر» من غير فرق بين تقديم كلّ منهما على الآخر ، بناء على عدم جعل ترتيب الكلام دليلًا على ارادته كذلك فى الاستحباب ، وإلاّ لزم اتباع ظاهر كلامه ، من استحباب تقديم البول على الاستبراء ، كما هو المستفاد مما ورد فى «البيان» و«الروضه» ، مع أنّ استحباب الاستبراء بعد البول يعدّ من آداب البول ، لا من آداب الغُسل ، ولأجل ذلك قال صاحب «الجواهر» بأنّه لا دليل عليه ــ أى استحبابه ــ للغسل .

فى سُنن الغُسل / البول أمام الغسل و الاستبراء

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ المستحب حين الغُسل ومن آدابه ، مجموع الأمرين ، من البول أولاً والاستبراء بعده .

ولكن هذا متوقفٌ على مساعده الدليل عليه .

ولكن «السرائر» و«القواعد» قد قيّدا الاستبراء بما إذا لم يتيسر البول ، كما أنّه

قد اقتصر على الثانى فى «النافع» و«التحرير» ، كما قد اطلق الاستبراء فى «الارشاد» و«اللمعه» ، حيث يظهر من مجموع هذه الكلمات ، كون الاستبراء مستقلاً فى الاستحباب لأجل الغُسل ، لا من جهه كونه من آداب البول .

وعلى كلّ حال فانّ الظاهر كون المشهور بين المتأخّرين ــ بل لم يعرف الخلاف منهم ــ عدم وجوب شىء منهما فى صحّه الغسل ، بل وهو المنقول عن المرتضى قدس سره ، خلافاً لظاهر «الهدايه» و«المهذّب» و«الاستبصار» و«اشاره السبق» من ايجاب البول ، ومثله فى «المقنعه» و«الوسيله» و«الجامع» ، إلاّ أنّهم اضافوا بأنّه إن لم يتيسّر البول فالاجتهاد .

وفى «المراسم» ومن الجُعفى من ايجابها معاً ، إلاّ أنّه قد صرّح فى «المراسم» بالاكتفاء بالإجتهاد مع تعذّر البول .

وفى «الكافى» من الزام مريد الغُسل الاستبراء ، بحيث يتيقن بالاستنجاء على كلّ حال ، كما نقل الوجوب بصوره المطلق عن «الكامل» و«المصباح» و«مختصر المصباح» و«الاصباح» و«الجمل والعقود» وبه قال الكيدرى ، ولم تكن عباراتهم مشهوره ، حتّى يعلم منها مرادهم من الوجوب من حيث الكيفيّه .

بل عن «الذكرى» قوله: لا بأس بالوجوب محافظه من طريان مُزيل الغُسل ، ومصيراً إلى قول معظم الأصحاب .

كما مال اليه المحقّق فى «جامع المقاصد» ، والشهيد فى «الدروس» ، كما ذهب ابن زهره والشيخ فى «المبسوط» و«الفقيه» إلى التخيير بينهما ، مع زياده فى الثانى بايجاب الاستبراء من البول .

وليس للقائلين بالوجوب دليلٌ إلاّ قاعده الاشتغال ، حيث أن الشغل اليقينى يقتضى الفراغ منه يقيناً ، وهذه القاعده لايمكن التمسك بها الاّ مع عدم ورود

دليل اجتهادى على عدم الوجوب ، وإلاّ فانه لم تصل النوبه إليها .

والإجماع المدّعى فى النيّه ، فإنّه مع عدم تماميّته ــ لما ترى من الاختلاف الكبير الفاحش فى أصل وجوبها وكيفيّته ــ قد يشاهد من «مختلف» العلاّمه امكان صحّه دعوى الإجماع على صحّه الغسل مع تركهما ، حيث قال بعد نقل القولين: «أنّهم اتّفقوا على أنّه لوأخلّ به حتّى وجد بللاً بعد الغَسل ، فإن علم أنّه منيٌّ أو اشتبه عليه ، وجب الغسل ، وإنْ علم أنّه غير منى فلا غسل» انتهى .

ونحوه غيره .

بل لعلّهم أرادوا من الوجوب هو التعبّدى لا الواقعى ، فيسقط الاستدلال حينئذ بمثل قاعده الاشتغال وغيره ، كما لا يخفى .

بل قد يقال: من امكان دعوى انتفاء النزاع فى المقام ، بأن يكون مراد القائلين بالوجوب ، هو الوجوب الشرطى لا التكليفى ، كأنّهم أرادوا بيان أنّه لو لم يستبرئ واغتسل وبال ، وخرج منه بللٌ ، يجب عليه الغُسل ، فإن كان قصدهم بأنّه لا يجب عليهم ذلك فليغتسل بما امروا به من البول والاستبراء ، كما ادّعى ذلك صاحب «كشف اللثام» ، فلهذ البيان وجه ، إلاّ أنّه لا يمكن دعوى القطع أو الظنّ بخروج ما يوجب الغسل مع البول ، لإمكان أن يكون بولاً محضاً أو مذيا أو وديا أو غير ذلك ، لوضوح الفرق بين ما يعلم الخروج وما يشتبه فى حقيقته ، وبين اشتباه أصل الخروج . فدعوى اليقين أو الظنّ بالخروج مع البول ، ممّا لا يمكن المساعده إليه كما لا ـ يخفى . فيظهر منه أنّ التبول بعد الجنابه ليس وجوباً شرطيّاً لصحّه الغسل ، بحيث لو تركه لبطل الغسل .

وإن أراد به التعبّد ، كان ذلك على طبق مقتضى الأصل . بقى هنا المراجعه إلى الأخبار التى قد استدلّوا بها على الوجوب وهى:

صحیحه البزنطی ، قـال: «سـألت أبا الحسن علیه السـلام عن غُسل الجنابه؟ فقال: تغسل یـدک الیمنی من المرفقین إلی أصابعکَ وتبول ، إن قـدرت علی البول ، ثمّ تُـدخل یـدک فی الإنـاء ، ثمّ اغسـل مـا أصابک منه ، ثمّ افض علی رأسک وجسـدک ، ولا وضوء فیه»(۱) .

فکـأنّهم أرادوا اسـتفاده الوجوب من تعلیق الحکم علی تمکنه من البول ، حیث یفهم أنّه مع القـدره علیه یکون الاتیان به واجباً ، مع أنّه علی خلاف دّعواهم الاوّل ، لما ورد حکم البول فی سیاق ما یکون مستحبّاً ، مثل غَسل الیدین من المرفقین إلی الأصابع ، ثمّ الحکم بغَسل الیـد ممّا أصابه ، ثمّ الشـروع بالافاضه للغسل ، وبرغم هـذا فانّه کیف یمکن أن یکون ذلک مسـتند من لم یقیّد بالقدره علی البول ، مع الاشاره الیها فی الصـحیحه ، مع أنّه یمکن أن یکون ارشاداً إلی أمر لا یترتّب علیه شـی عند ترکه ــ وهو إعاده الغسل بخروج البلل المشـتبه المحکوم بکونه منیّاً ، إذا لم یسـتبرء ــ فعلیه یلزم أن لا یکون استحبابه تعبّدیّاً ، فضلاً عن کونه واجباً .

بل قد یناقش ــ بناءً علیه ــ فی أصل اسـتحبابه ، فضـلاً عن غیره ، کما قد یشعر علی الإرشاد ما ورد فی الحدیث النبوی أنّه صلی الله علیه و آله وسـلم قـال: «مَن ترک البول علی أثر الجنـابه أو شـکّ ، أن یتردد بقیه الماء فی بـدنه ، فیورثه الـداء الـذی لا دواء له»(۲) .

فلو سـلّم احتمال غیره فی الصـحیحه ، فانه یُحمل علی الارشاد ، بقرینه هذه الروایه . وکذلک اسـتدلّوا علیه بالخبر المضـمر الذی رواه أحمد بن هلال ، قال:

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۴ من أبواب الجنابه، الحدیث ۳ .

۲- مستدرک وسائل الشیعه: الباب ۳۵ ، الحدیث ۱ .

«سألته عن رجل اغتسل قبل أن يبول؟ فكتب: انّ الغسل بعد البول ، إلاّ أن يكون ناسياً ، فلا يعد منه الغسل(۱)» .

ولاـ يبعد للمتأمّل من الوصول إلى ما قلناه ، لوضوح أنّه لو كان البول قبل الغَسل يعدّ من الوجوب الشرطى ـ أى كان شرط الصحّه له ـ فلا وجه للحكم بالصحّه مع النسيان ، لأنّ ما يكون كذلك بالوضع نوعاً ، لا يتفاوت فيه بين العمد والنسيان .

نعم قد يوجد فى مثل الطهاره عن الحدث ، حيث أنّه شرط لصحّه الصلاه ، أو النجاسه مانعه عن صحه الصلاه مع العلم دون الجهل ، وأمّا مع النسيان فلا .

وبناءً عليه فانّ حكمه فى المقام بالصحه مع النسيان ، يدلّ على أنّه يريد نفى الشرطيّه مطلقاً ، لا فى خصوص حال النسيان ، فعليه يحتمل أن يكون قوله: «فلاـ يعيد منه الغَسل» راجعاً لصدر المسأله ، لا خصوص حال النسيان ، مضافاً إلى الضعف فى سنده بالاضمار وغيره .

بل قد يؤيد عدم كون البول شرطاً للصحّه ، ما ورد فى الخبر الذى رواه حديث محمد بن مسلم ، قال: وقال أبو جعفر عليه السلام : «من اغتسل وهو جنبٌ قبل أن يبول ، ثمّ وجد بللاًـ فقد انتقض غُسله ، وان كان بال ثمّ اغتسل ، ثمّ وجد بللًا ، فليس ينقض غسله ، ولكن عليه الوضوء ، لأنّ البول لم يدع شيئاً(۲) .

لأنّه من الواضح أنّه لو كان البول شرطاً ، لما صحّ أن يعبّر بالانتقاض مع خروج البلل ، حيث يفهم منه أنّه لولا البلل لكان الغسل صحيحاً ، ولو لم يبول ، فبذلك يدفع توهّم الوجوب الشرطى ، فيما لا يكون وجوبه تعبديّاً ، لما قد عرفت من

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۶ من أبواب الجنابه، الحديث ۱۲ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۶ من أبواب الجنابه، الحديث ۷ .

مجئ احتمال الارشاد ، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ، ومع الشكّ نرجع إلى أصل البراءه حينئذ ، كما لا يخفى .

مضافاً إلى ما سيأتى من الأخبار الداله على كون اعاده الغَسل بعد خروج البلل المؤيّد لما ذكرناه .

فمع وجود مثل خبر محمد بن مسلم ، الدال على عدم الوجوب ، فلا يعتنى بما قد يستفاد ممّا ورد فى «فقه الرضا»(۱) .

«فـإذا اردت الغُسل من الجنابه ، فاجتهـد أن تبول حتّى تخرج فضـله المنىّ فى أحليلك ، وان اجتهـدت ولم تقـدر على البول فلا شىء عليك وتنظف الموضع الادنى منكَ» .

بل قد يُشـعر تعليله بقوله: «حتّى تخرج فضـله المنىّ» إلى ارشاديّه ذلك ، ولذا قال: «ان اجتهدت ولـم تقدر على البول ، فلا شـىء عليك» .

فبناءً عليه قيل إنّه يشـكل القول باسـتحبابه قبل الغُسل ، إذ المفروض عدم كون الأمر المتعلّق به مولويّاً ، حتّى يثبت به الاستحباب الشرعى .

اللّهمّ الاّ أن يتمسك بالإجماع على رجحانه ، المردّد بين الوجوب والندب .

وقـد قيـل: هو أيضـاً لا يخلو عن المنع ، لكنّه غير وجيه ، لأنّه من الواضـح كون الرجحان ثابتاً بالإجماع ، إلاّ أن يكون وجه المنع دعوى مغـايرته مع المسـتحب الشـرعى المقرون بالفصـل؛ فبنـاء عليه لاـ وجه لقوله بعـد ذلـك: «والاـولى التمسّك بادلّه التسامح لإثبـات اسـتحبابه» ، كمـا عن المحقّق الآـملى فى المصـباح» ، لأـنّه أيضـاً لم يثبت إلاّـ بواسـطه الإجمـاع ، وهو لا يثبت إلاّ جنس الرجحان لا مع فصله .

۱- المستدرک: الباب ۱۷ من أبواب الجنابه ، الحدیث ۲ .

أمّا اذا كان يقصد التمسك بالاخبار ، فقد عرفت عدم دلالتها على الارشاديّه .

اللّهمّ الّا ان يدعّى عدم منافاته مع استحبابه أيضاً ، فتأمّل .

هاهنا فروع ينبغى الاشاره اليها ، وهى:

الفرع الأوّل: قد عرفت من كلام المحقّق فى «الشرائع» استحباب البول والاستبراء ، حيث جعل كلاًّ منهما من آداب الغُسل ، مع أنّ الاستبراء بعد البول يكون من آداب البول ، ويترتّب عليه أن البلل المشتبه الخارج بعد البول ، إذا لم يكن قد استبرأ يكون فى حكم البول ، من حيث الخبثيّه ، ومن لزوم تعدّد الغسل فى تطهيره ، والحدثيّه من جهه لزوم تحصيل الوضوء بعده ، لو لم يكن جنباً ، وتحقيق البحث فيه موكول إلى محلّه .

فى سُنن الغُسل / فائده الاستبراء بالبول

وأمّا الاستبراء بالبول من بعد انزال المنىّ ، فهل هو فى حكم البول من جعل البلل المشتبه بالمنى خارجاً عنه وكونه مثل البول فلا ينقض الطهاره أم ليس كذلك؟

مقتضى القول بالتخيير ــ كما قد صرّح به «المبسوط» و«الغنيه» هو ذلك ، وكذلك عند الاقتصار عليه ــ كما فى «النافع» و«التحرير» ــ بل الاطلاق فى الاستبراء ــ كما فى «الارشاد» و«اللمعه» ، أو قول من أوجب الاستبراء إنْ لم يتيسر البول ــ كما فى كلام «المقنعه» و«الوسيله» و«الجامع» و«النهايه» ــ هو كونه كالبول ، بأن يترتّب عليه اثر البول بعد الانزال ، من عدم محكوميّه البلل الخارج المشتبه بالمنىّ ، مع أنّه لم يرد فى شىء من الأخبار ما يترتّب عليه هذا الحكم ، من عدم الناقضيّه فى بلله لو استبرء بعد الانزال ، من دون البول .

بل مقتضى اطلاق الأخبار الآمره باعاده الغُسل ، بخروج البلل ممّن لم يقدم على البول ، هو وجوب الاعاده عليه مطلقاً ، كما أنّه يفهم من الأخبار ــ مفهوماً

ومنطوقاً ــ أنّه لا يعيد غُسله من بال ، سواءً استبرء عقيب البول أم لا .

نعم ، إذا لم يستبرء بعد البول ، يكوم حكم البول حينئذ حكم البول من حيث الخبثيّه والحدثيّه ، كما فرض له الطهاره فى غير المورد .

ولكن يظهر عن بعض ، من كون الاستبراء عقيب الانزال بمنزله البول مطلقاً ،أو عند تعذّر البول ، كما يستفاد ذلك من العبارات السابقه حسب ما حكى عنهم .

وفى «مصباح الفقيه» للهمدانى قدس سره بعد نقل هذا الكلام ، قال: «إنّه محل نظر ، اللّهمّ إلّا أن يثبت بعدم ناقضيّه البلل المشتبه الخارج بعد الاستبراء بالاصل ، بعد دعوى انصراف الأخبار الآمره بالاعاده إلى غير ذلك ، مثل الفرض الذى فيه اماره نقاء المحلّ ، لكن الدعوى غير مسموعه .

نعم لو حصل القطع بنقاء المجرى بسبب الاستبراء ، خرج البلل المشتبه بالمنىّ الخارج بعده ، من مورد الأخبار الآمره بالاعاده ، لأنّ موضوعها على ما يتسبان منها ، ليس إلّا ما إذا احتمل كون البول الخارج ، من بقيّه المنىّ السابق ، والمفروض حصول القطع بعدم بقاء شىء فى المجرى ، فلا تعمّه تلك الروايات .

ولكن الفرض نادر التحقّق ، إذ قلّما يحصل اليقين بذلك ، بل غايته افاده الظنّ .

فظهر لك ممّا ذكرنا ، أنّ عدّ الاستبراء بنفسه من سُنن الغُسل ــ كما فى المتن ــ لا يخلو عن اشكال» .

أقول: ولقد اجاد فيما افاد ، حيث لم يرد فى نصّ من النصوص الوارده فى الباب ــ مع كثرتها ، وكثره الابتلاء به ــ اشاره إلى كفايه الخرطات عند عدم البول ، لإلحاق البلل الخارج المشتبه إلى غير المنىّ ، ومنه يفهم ان الملاك فى هذا الالحاق ، ليس إلّا البول بعد الانزال ، سواء استبرء بعده أم لا .

وما استند اليه المحقق فى «الشرائع» لاثبات التخيير ــ كما سيأتى ــ غير

واضـح ، لإمكـان أن يكون الاسـتبراء المتعقّب بـالبول معاً من الآداب ، وأمّا كفايته فی مقام البول يحتاج إلی دليل من النصّ أو الاصل أو الاجماع .

فی سُنن الغُسل / اختصاص الاستبراء بالمجنب بالإنزال

نعم يصـحّ دعوی ذلـك ، إذا فرض حصول القطع للمجنب بنقـاء المحلّ من المنیّ ، نظير حصول القطع بعـدمه بعـد مضـیّ زمان طويـل عن الجنابه ، ولم يكن قـد خرج منه شـیء قطعا ، فيما إذا لم يبل ولم يسـتبرء ، حيث قـد الحق بعضـهم ذلك أيضاً بحكم البول ، فحكم القطع الحاصل بواسـطه الخرطات ، ليس بأقلّ من حكم القطع الحاصل من التأخير بدون الاسـتبراء . وهذا ما ستأتی الاشاره إليه فی الجمله عند تعرّض المصنّف له فی المسائل .

الفرع الثـانی: الظاهر أنّ اسـتحباب الاسـتبراء بالبول والخرطات متخصٌّ بالمجنب بالانزال ، كما صـرّح به جماعه ، ومنهم صاحب «الجواهر» والمحقّق الهمدانی والآملی ، بل قد نسب ذلك إلی المشهور .

ولعـلّ وجهه ، أنّ الحكمه فی الاسـتبراء المشـار إليه فی الروايات ، هو اخراج المنیّ المتخلّف فی المجری وهـذا لا يناسب إلاّ مع الانزال ، إذ الجماع من دون الانزال لايسـتلزم فيه الحكم بلزوم الاسـتبراء بالبول لإخراج اجزاء المنیّ ، لأنّ المفروض القطع بعـدم خروجه وعدم تحرّكه عن محلّه .

نعم ، قـد يسـتدلّ علی ذلـك ، بـأن مـا ذُكر من خروج أجزاء المنی حكمه له لا ـ علّه ، ولا ـ يحتـاج إلی الا ـطراد إلاّ فی العلّه دون الحكمه ، فـإذن يصـحّ أن يجعـل الشـارع الحكم بالاسـتبراء من بـاب الحكمه ، حتّی لمن لم يُنزل ، نظير مـا يقال فی لزوم العـدّه للمـدخول بهـا ، حتّی مع العلم بنقـاوه رحمهـا ، حيث لا ـ يترتّب عليه حكم عـدم اختلا ـط المياه فی حقّها ، ولكن الشارع أوجب ذلك لحكمه هو اعرف بها .

بل قد استدلّ أيضاً بما فی «الذخيره» بأنّ القول بالعدم ، ينافی عموم

الروايات ، مضافاً إلی المنع عن القول بانتفاء الفائده ، إذ عسی أن ینزل ولم یطلع علیه ، أو احتبس شی فی المجری ، لانّ الجماع مظنّه نزول المنیّ و خروجه .

أقول: العمده فی المقام ملاحظه حال لسان الأخبار ، هل فیها اطلاق أو عموم أم لا ، وإلّا لأمکن مع فرض وجود أحدهما صحّه ما ادّعاه ، من کون الشارع قد احتاط فی ذلک بأن حکم بلزوم الاستبراء بالبول حتّی لا یشتبه علیه الأمر من جهه احتمال حرکه المنی من مکانه وتوقفه فی المجری ، ثمّ خرج بواسطه البول ، حیث یوجب الحکم بالاغتسال مع الاشتباه ، فکان الأمر بالاستبراء من قبیل الحکمه لا العلّه ، فالحکم صحیح حتّی مع عدم الاطراد .

فإذا لوحظت الأخبار تراها مطلقه من حیث الجنابه ، إذ الوارد فی کثیر من الاخبار قوله: «رجلٌ أجنب ثمّ اغتسل» ، والاجناب یجامع مع کلا القسمین ، أی مع الانزال وعدمه ، خصوصاً فی مثل حدیث معاویه بن میسره ، قال: سمعت أبا عبداللّه علیه السلام یقول فی رجل رأی بعد الغسل شیئاً . قال: «إن کان بعد جماعه قبل الغسل فلیتوضّأ»(۱) . فإنّ قوله: «بعد جماعه» مطلق ، یشمل کلا فردیه ، وبرغم ذلک حکم علیه السلام بوجوب إعاده الغُسل بخروج البلل ، إن کان غسله قبل البول .

اللّهمّ إلّا أن یقال: بان الاطلاق هنا لا یتوجّه الیه ، لأنّ الغالب من الجماع حدوث الانزال ، فینصرف إلیه الاطلاق .

فی سُنن الغُسل / حکم الاستبراء للمرأه

فالقول بالاطلاق فیه مشکلٌ ، خصوصاً مع ملاحظه ما فی حدیث سلیمان ابن خالد ، من التعلیل الوارد فی ذیله لبیان الفرق بین الرجل والمرأه ، بقوله: «لأنّ ما یخرج من المرأه إنّما هو ماء الرجل»(۲) .

ومعلومٌ أنّ ملاک لزوم الاستبراء بالبول فی الرجل قبل الغُسل دون المرأه ،کان

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۹ - ۱۰.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۹ - ۱۰.

من جهه المنیّ الذی کان فی مجری الرجل ، فإذا علم المکلّف بعدم وجوده ، فلا وجه للحکم بلزوم اعاده الغُسل ، کما لا یحکم فی المرأه بذلک لعلمها بعدم کون الماء منها ، مع أنّها أیضاً قد تعرض لها الجنابه بالانزال ، کما قد أفتی جماعه .

فلیس حکمهم بعدم وجوب إعاده الغُسل مع خروج البلل منها ، إلاّ لأجل ما هو الغالب فیها من عدم الانزال .

فهکذا یکون الحکم فی حقّ الرجل إذا جامع ولم یُنزل ، خصوصاً إذا لم یکن فیه علامات الجنابه من الدفق والفتور .

نعم الحکم باستحباب الاستبراء ، مع احتمال خروج المنیّ مراعاهً للاحتیاط حسنٌ ، إلاّ ـ أنّه لا ـ یوجب الحکم بوجوب الغُسل بواسطه خروج البلل منه ، کما لا یخفی ، خصوصاً مع جریان الاستصحاب من جهه وجود الیقین بالطهاره قبل خروج البلل ، کما لا یخفی .

الفرع الثالث: هل حکم البلل المشتبه مختصّ بالرجل المجنب بالانزال دون المرأه ، حتّی لو قلنا بکونها تجنب بالانزال أو یعمّهما ، فیترتّب علیه آثارها ، من إعاده الغُسل وجوباً لو ترک الاستبراء بعد الجنابه بالبول أو الاجتهاد .

فیه وجهان ، بل قولان ، والبحث فیه یقع فی المقامین:

تاره: فی أصل حکم الاستبراء ، وهل هو مختصّ بالرجال وجوباً أو استحباباً ، أو عام یشمل کلا من الرجل والمرأه؟

وأُخری: من جهه الآثار ، من لزوم إعاده الغُسل لو ترک الاستبراء ، فهل هو جارٍ فی المرأه ایضا کالرجل أم لا؟

وأمّا المقام الأوّل: فقد ذهب الشیخان (قدس سرّهما) الطوسی فی «النهایه» والمفید فی «المقنعه» بثبوت الاستبراء لها بالبول عند تیسّره ، ومع عدمه

فبالاجتهـاد ، كما فى «النهايه» ، أو ينبغى لها أن تسـتبرء بالبول ، وإن لم تسـتبرء فلا شـىء عليها ، خلافاً للمشـهور من المتقـدّمين والمتأخّرين ، حيث لم يحكموا بالاسـتبراء لها ، حتّى قد علّل بعضـهم _ كصاحب «المختلف» _ بانتفاء الفائده فى طرف المرأه ، لأنّ مخرج البول فيها ليس هو مخرج المنىّ ، فلا معنى لاستبرائها .

وقد أورد عليه المحقّق الآملى فى «مصباحه» بعدم لزوم الاطراد ، بعد كون الفائده حِكمه لا علّه ، كما تقدّم فى البحث السابق .

وفيه : الظـاهر عـدم تمـاميّه هـذا الـيراد ، لأنّ مسأله الاطراد وعـدمها ، إنّما يأتى فيما يحتفظ فيه الموضوع ، بكون المنىّ مخرجه متّحداً مع البول ، فالحكم بالاستبراء يكون حتّى مع القطع بعدم خروج المنىّ ، كما فى الفرع السابق .

هـذا ، بخلاف ما لو تغاير أصل الموضوع ، بأن لا يكون مجراه مجرى البول ، فدعوى عدم شـرطيّه الاطراد فى الحكمه دون العلّه غير وجهيّه ، إذ هى مثـل دعوى لزوم العـدّه لمن لم تكن مـدخولاً بها ، فإنّها غير مسـموعه ، إذ لا يصـحّ دعوى عـدم الاطراد فى الحكمه ، كما لا يخفى .

وقد أورد عليه ايضا : بأنّه كيف لا فائده فيه لمجرّد تغاير المخرجين ، مع أنّه يمكن أن يوثّر خروج البول فى خروج ما تخلّف من المنىّ فى مخرجه بالعصـر ، بل فى «الجواهر» من قوله : «وخصوصاً مع الاجتهاد» ، ثمّ اسـتوجهه: بأنّه يرد عليها أنه إنْ أُريد خروج المنىّ من مجراه ، بنفس خروج البـول عن مجراه الـذى يـوجب ذلـك ، فهـو مجرّد ادعـاء لاـيمكن قبـوله ، لوضوح عـدم وجود الارتباط بينهما ، ولا يساعده الاعتبار .

وان أُريـد حـدوث ذلك بواسـطه العصـر والاجتهاد بالاسـتبراء ، فهو أمر ممكن ، لكنّه لا يوجب ترتّب أثر البول وعـدمه عليه من البلل الخارج ، بل هو حكم

مستقل من استحباب خصوص الاستبراء فی حقّها فقط دون البول ، وهو ممّا لم یفتِ به أحد ، کما لا یخفی علی من راجع کتب الأصحاب .

نعم ، یصحّ دعوی استحباب الاستبراء منها بالبول من جهه التعبّد بفتوی العلمین _ وهما الشیخ الطوسی و المفید _ مع ضمیمه روایات من بلغ ، إن قلنا بتحقّق البلوغ وصدقه فی فتوی المفتی الفقیه أیضاً ، کما لا یبعد ذلک وله نظائر و منقول ، ولذلک استوجهه صاحب «الجواهر قدس سره » وقبله المحقّق الآملی قدس سره ، وهو غیر بعید ، إن لم یضرّه مخالفه المشهور فی ذلک .

اللّهمّ إلاّ ان یقال : إن فقهائنا فی حکم هذه المسأله أمّا لم یتعرّضوا لها فی کتبهم ، أو تعرضوا لها وکان مخالفتهم بالنظر إلی حکم إعاده الغُسل فی البلل لا فی أصل الاستحباب .

هذا تمام الکلام فی المقام الأوّل .

وأمّا المقام الثانی : وهو حکم الانتقاض بخروج البلل عند ترک الاستبراء ، فالظاهر اختصاصه بالرجل ، لأنّه مضافاً إلی موافقه المفید فی ذلک _ مع کونه قائلاً باستحبابه فی حقّها _ فأنّه لو شکّ فیه کان مقتضی الأصل هو الطهاره ، بعد تحصیلها بالغُسل ، هذا فضلاً عن ان مقتضی ما فی صحیحه سلیمان ابن خالد ، عن أبی عبداللّه علیه السلام : «قال: سألته عن رجل أجنب ، فاغتسل قبل أن یبول ، فخرج منه شیء؟ قال : یعید الغُسل . قلت: فالمرأه یخرج منها شیء بعد الغسل؟ قال: لا تعید . قلت: فما الفرق فیما بینهما؟ قال: لأنّ ما یخرج من المرأه إنّما هو من ماء الرجل(۱)» . هو عدم اعاده الغُسل فی البلل المشتبه ، وهو المطلوب .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱۰ .

وكيفيّته: أنْ يمسح من المقعد إلى أصل القضيب ثلاثاً ، ومنه إلى رأس الحشفه ثلاثاً ، وينتره ثلاثاً (١).

فما احتمله بعضهم من اجراء حكم البلل على الخارج منها مطلقاً ، أو إذا لم تستبرء ، ضعيفٌ لا يلتفت إليه .

الفرع الرابع: هل يلحق الخنثى المشكل بالرجل فى الاستبراء والبلل أم لا؟

فيه خلافٌ ، ففى «الجواهر» ، قال: «لا يبعد الحاقه به ، حيث يحصل الانزال منه بآله الذكر ، مع حصول الجنابه بذلك على تأمّل ونظر» .

ومن الواضح عدم تماميّه كلامه ، لأنّ فرض كونه مشكلًا ، معناه أنّه لايمكن حصول الاطمينان بان الخارج منه جنابه أم لا ، وذلك من جهه عدم اليقين بأنّ له آله الذكوريه ، فكيف يمكن الحاقه بالرجل ، مع قيد كون الإنزال يجب أن يتم بآله الذكوريه ، إذ يلزم من فرض وجوده عدمه ، فالأولى الحكم بالالحاق من باب الاحتياط ، كما هو واضح .

فى سُنن الغُسل / الاستبراء لمن ينزل عن غير الطريق المعتاد

الفرع الخامس: الرجل الذى يكون انزاله عن غير الطريق المعتاد ، هل يلحق بالرجل المستوى فى الاستبراء والبلل ، أو يُلحق بالمرأه؟

والظاهر هو الثانى ، كما فى «الجواهر» و«المصباح» للآملى ، وذلك لانصراف دليله عنه كالمرأه نفسها ، فلا يحكم على بلله المشتبه الخارج من الموضع المعتاد بحكم المنىّ ، ولا بثبوت الاستبراء بالنسبه إليه ، لأنّه على الفرض لا يخرج منه المنىّ حتّى يحكم بذلك فى بلله ، كما أنّ الأصل يقتضى الطهاره فى كلا الموردين ، إذا خرج منها البلل بعد عدم شمول الدليل لمثله ، كما لا يخفى .

(١) ظاهر العباره يفيد الترتيب بين الثلاث ، ويكون المجموع تسعاً ، وهو

صریح الصدوق فی الترتیب والتسع ، وهما المستفادان من ظاهر «المنتهی» و«القواعد» و«التحریر» و«التذکره» و«الذکری» و«الدروس» و«الروض» و«الروضه» ، بل لا یبعد کونه ظاهر کلام الشیخ فی «المبسوط» وإن تأمّل فیه صاحب «الحدائق» وظاهر «النهایه» ، بل لا یبعد رجوع کلام المفید الیه ، حیث قال: «یکتفی بالمسح بجعل الوسطی تحت الأنثیین إلی أصل القضیب مرّتین أو ثلاثاً ، ثمّ یضع المسبّحه تحت القضیب والابهام فوقه ، ویمرّهما علیه باعتماد قوی من أصله إلی رأس الحشفه مرّتین أو ثلاثاً ، لیخرج ما فیه من بقیّه البول» .

بأن یجعل المراد من وضع المبسحه تحته ، والابهام فوقه ثلاثاً ، لکلا الموردین من أصل القضیب ورأس الحشفه .

فی سُنن الغُسل / کیفیّه الاستبراء بالخرطات

وهو أیضا الأصل فی کلام الصدوق فی «الفقیه» ، حیث اکتفی بالمسح من عند المقعده إلی الاُنثیین ثلاث مرّات ، ثمّ ینتر ذکره ثلاث مرّات ، کما هو ظاهر «الوسیله» و«المراسم» و«النافع» و«الغنیه» و«السرائر» وغیرها .

والمستفاد من کلمات هولاء الاعلام عدم مخالفتهم لمن سبق ذکرهم ، بإمکان أن یکون المراد من النتر فی الذکر ثلاث مرّات ، اشاره إلی المرات الثلاثه فی کلّ من القضیب إلی رأس الحشفه ، ونتر رأسها معها ، حتّی تصیر الستّ هنا مع الثلاثه فی أصل العجان بین المقعده وأصل القضیب تسعاً ، فیناسب مع ماذکرنا فی کلام المحقّق .

والی هذا أیضا یرجع الکلام المنقول عن السیّد المرتضی من اکتفائه بنتر الذکر من أصله إلی طرفه ثلاث مرّات ، بأن یکون قد قصد اتّصال الثلاثه فی کلّ من الأقسام الثلاثه المذکوره ، فی کلمات القوم ، وإلاّ فانه لا یطابق کلامه مع شیء من الأخبار ، إلاّ الخبر المروی عن «النوادر» للراوندی ، من قوله : «إنّ

النبيّ صلى الله عليه و آله وسلم كان إذا بال نتر ذكره ثلاثاً(۱)» .

حيث يمكن الجمع بينه مع سائر الأخبار ، بجعل الـذَكَر كنايه عن مجموع ما بين المقعـده إلى رأس الحشـفه ، فكان ذلك اشاره إلى ما هو المتعارف فى الخارج من مراتب التسع مع الترتيب ، فبذلك يمكن الجمع بين الأخبار ، وكلمات الأصحاب . وان كان يعد هذا الجمع خلافا لظاهر بعض الكلمات فى الجمله .

فعليه يكون ماورد فى عباره «الشرائع» _ كما عليه عبارات أكثر المتأخّرين وفتاويهم _ هو المرجع ، مع كونه أبلغ فى الاستظهار ، وأقرب إلى العلم بحصول البراءه ، بـل هو مقتضـى الجمع بين الأخبـار ، منهـا خبر عبـد الملـک بن عمرو ، عن أبى عبـداللّه عليه السـلام : «فى الرجل يبول ، ثمّ يستنجى ثمّ يجد بعد ذلك بللاً؟ قال: «إذا بال فخرط ما بين المقعده والأُنثينن ثلاث مرّات ، وغمز ما بينهما ثمّ استنجى ، فإن سال حتّى يبلغ الساق فلا يبالى»(۲) .

بنـاءً على كـون ضـمير التثنيه راجعـاً إلى الأُـنثيين ، وكـون المراد من (بينهمـا) هو الـذكر . واحتمـال رجوعه إلى كـلّ من المقعد والأُنثيين ، على أن المقصود من (غمز) ما انتهى إليه خرط المقعـده ، وأنّ ذلك هو بينهما حقيقه ، والغمز يفيد زياده مدخليّه فى اخراج المتخلّف من البول ، كما هو الحال فى الواقع الخارجى .

بعيـدٌ ، حيث أنّه لم يقـل أحـد بوجوبه ، كمـا فى «الجواهر» ، بل قلنا إنّه لم يتعارف اسـتعمال الغمز للعجان _ وهو الإست وهو ما بين القبل والدبر _ إذ غمزه يكون بالمسح ، كما سنشير إليه .

۱- المستدرک: الباب ۱۰ ، من آداب أحكام الخلوه ، الحديث ۱ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۳ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۲ .

فالغمز لا يناسب استعماله إلّا للقضيب مع رأس الحشفه .

ومنها : خبر صحيحه حفص بن البختری ، عن أبی عبدالله علیه السلام : «فی الرجل يبول؟ قال: ينتره ثلاثاً ثمّ إنْ سال حتّى يبلغ الساق فلا يبالی»(۱) .

وقد عرفت منّا سابقاً ، كون المراد من النتر ثلاثاً ، اشاره إلى ما هو المتعارف فی الخارج ، كما قد يؤيّد ذلک أن مساق الروايه لا يكون إلّا لبيان حكم البلل الخارج بعد الاستبراء ، وان الامام علیه السلام لم يكن فی صدد بيان كيفيّته ، حتّى يستدلّ به ويعارضه مع ما يخالفه ، كما لا يخفى على المتأمّل فی نصّ الروايه ومساقها .

منها : صحيحه محمد بن مسلم ، قال : «قلت لأبی جعفر علیه السلام : رجلٌ بال ولم يكن معه ماء؟ قال: يعصر أصل ذكره إلى طرفه ثلاث عصرات ، وينتر طرفه ، فإن خرج بعد ذلک شیء ، فليس من البول ، ولكنّه من الحبائل»(۲) .

قد يحتمل كون هذه الروايه للثلاث ما بين المقعده وأصل القضيب .

هذا ، لو لم نقل بكون المراد من قوله : «اصل ذكره» هو أصله من المقعده ، وإلّا يمكن أن يكون مراده ذلک ، فيكون مفادها كفايه ثلاث مسحات من عند المقعده إلى طرف الذكر مع نتر اطراف الذكر .

ويناسب ذلک مع التسع أيضاً ، خصوصاً إنْ لم نقل بلزوم الترتيب بين الثلاثه ، كما لا يبعد كفايته ، كما اشار إليه صاحب «مصباح الفقيه» حيث قال : «وهو الأظهر ، لعدم الدليل على الترتيب ، بل اطلاقات الأدلّه قاضيه على خلافه» .

وكلامه لا يخلو عن حسن ، ولعلّ وجه أولويه الترتيب ، من جهه كونه ابلغ فی

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۳ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۳ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۱ من أبواب أحكام الخلوه، الحديث ۲ .

الاستظهار لا من جهه التعبد فی کیفیّته ، خصوصاً مع ملاحظه عدم وروده فی نصّ مخصوص ، کما لا یخفی .

وعلیه یمکن حمل الخبر المجمل المروی عن «نوارد» الراوندی ، عن الکاظم ، عن آبائه علیهم السلام ، عن النبیّ صلی الله علیه و آله وسلم ، أنّه قال: «مَن بال فلیضع أصبعه الوسطی فی أصل العجان ، ثمّ یسلّها ثلاثاً»(۱) .

حیث لم یتعرّض لغیر العجان ، إلی کون مقصوده الاشاره إلی ما هو المبدأ فی الاستبراء والذی هوالمتعارف فی الخارج ، حتّی لا ینافی مع التسع باعتبار تعدّد الثلاث ، باعتبار تعدّد محلّه .

وبذلک یحصل الجمع بین الأخبار ، ویرتفع التنافی الذی یخطر بالبال بدوّاً ، کما لا یخفی .

فی سُنن الغُسل / عدم اعتبار المباشره فی الاستبراء

ومن هنا یکون ما ورد فی نص «الشرائع» هو الاوجه ، من حیث لسان الادلّه ، کما لا یخفی ، مضافاً إلی کونه هو الاحوط ، خصوصاً إذا فعله الرجل بصوره الترتیب منفصله ، غیر مفصول بین افرادها ، وإنْ کان لا یبعد جوازه بغیره بما یحصل له الاطمئنان ببقاء المحل بذلک .

کما أنّ الظاهر من جمیع الأخبار ، عدم ایجاب أصل الکیفیّه ، بل کان لأجل حکم الترتیب علی البلل المشتبه الخارج بعده ، من ناقضیّته للطهاره وعدمها ، کما أن زیاده استحباب التنحنح ثلاثاً _ کما هو المنقول عن بعض _ لا دلیل علیه ، إلاّ أن یثبت بدلیل التسامح ببلوغ الفقیه .

ثمّ إنّ مما یترتب علی الاستبراء من الفائده هو عدم ناقضیّه البلل الخارج

۱- المستدرک: الباب ۱۰ من أبواب أحکام الخلوه ، الحدیث ۳ .

بعـده ، امـا ناقضـيته قبل ذلک فممّا لا خلاف فيه ، بل قـد يظهر نفی الخلاف عنه أو الاجماع عن بعض عليه مع ما قـد عرفت من وجود الـدليل السـنه والأخبـار عليه ، فيسـتفاد منها خبثيّته وحـدثيّته ، للأمر الوارد فيها بالاسـتنجاء ، وبـذلک يوجب انقطاع اصاله الطهاره ، وقاعده اليقين ، المقتضيان ببقائها ، فتکون السُنّه حاکمه علی تلک الأُصول ، ومقدّمه عليها .

ثمّ الظاهر أنّه لا يشترط المباشـره فی الاسـتبراء ، فيجزی بالتوکيل بواسـطه المحرم ، أو الاتيان به تبرّعاً ، کما أنّ الظاهر عدم لزوم المباشـره باليـد ، بل يصـحّ حتّی مع آله أُخری تفيد فائده اليد ، ويترتّب عليه فائدته ، لما قد عرفت أنّه ليس أمراً تعبديّاً ، بل کان الأمر للإيصـال إلی مـا هو الأقرب إلی المطلوب والمقصود ، وهو يحصـل بـالطريقه المألوفه وغيرها ، ولعلّه لـذلک ألحق بعض المشايخ العظام طول المدّه وکثره الحرکه ، بحيث لا يخاف بقاء شـیء فی المجری بالاسـتبراء ، وهو غير بعيد إذا حصل له القطع والاطمئنـان العقلائی بتخليه المجری عن دريره البول ، وذلک من جهه ضـعف احتمال التعبـديّه من جانب الشارع فی مثل هـذه الأُمور .

والظاهر عدم سـقوط ذلک لمقطوع الحشفه ، إلاّ بالنسبه إلی النتر المخصوص لرأسها ، لعدم بقاء موضوعها دون غيره من الافعال والمواضع .

نعم لو کان مقطوع الذکر من أصله ، فحينئذ امکن الاجتزاء بالثلاثه فی خصوص المقعد دون غيره .

ثمّ أنّه هـل يـدور الحکم فی البلـل ، مـدار اشـتباهه عنـد من خرج منه البول ، بحيث لو لم تحصـل له الشـبهه يثبته أو لم يعلم منه ذلک ، لم يحکم بنجاسته ، أو أنّ الحکم يدور مدار الواقع لکلّ أحد ، ولو لم ينطبق عليه الاشتباه؟

وتظهر الثمره فی غير المستبرء کالمجنون ، إذا خرج منه البلل قبل الاستبراء ،

وغسل اليدين ثلاثاً قبل ادخالهما الاناء (۱).

من حيث حكم الخبثيه ، أو النائم حيث لم يعلم بذلك ، ولكن علم به غيره أو نحو ذلك ، فهل يترتّب عليه أثر البلل قبل الاستبراء أم لا؟

فيه وجهان ، والأقرب هو الترتّب ، لأنّه المستظهر من الأدلّه ، إذ الملاک هو خروج البلل حقيقه فی الخارج قبل الاستبراء اذ له دخلٌ فی الحكم دون الخطاء والاشتباه والعلم لانّ هذه الامور تعدّ وسائل وطرق للوصول إلى الحكم المترتّب ، وطريق اليه عند العرف ، فالغير إذا علم بذلک يكون حكمه حكم الشخص غير المستبرء ، كما لا يخفى ، ولذلک يترتّب على البلل الخارج قبل الاستبراء حكمه من الخبيثيه والحدثيه ، إذا لم يمكن اختباره لأجل ظلمه أو غيره .

أمّا حكم المرأه الخنثى المشكل ، بالنسبه للبل الخارج منها بعد الإنزال والجنابه ، قد عرفته سابقاً بما لامزيد عليه فلا حاجه إلى إعادته .

(۱) لا اشكال فی استحباب اصل غسل اليدين قبل الغسل فی الجمله ، بل لا خلاف فيه كذلک ، إلّا أن تفصيل البحث فيه موقوف على بيان أُمور ، وهی :

الأمر الأوّل: فی بيان المراد من اليدين هنا؟

لا اشكال فی اطلاقه بالنسبه الى الكفّين حتى الزندين ، كما هو المنصرف إليه لدى الاطلاق ، فی ظاهر النصّ والفتوى ، بل وصريح كثير من الأخبار فی باب الوضوء ، فلا باس بالاشاره إليها .

فی سُنن الغُسل / غَسل اليدين قبل الغُسل

منها : صحيحه محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليهم السلام : «قال : سألته عن غُسل الجنابه؟ فقال: تبدأ بكفيک فتغسلهما ثمّ تغسل فرجکَ»(۱) .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحديث ۱ .

منها : فی موثقه أبی بصیر ، قال : «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن غُسل الجنابه؟ فقال: تصبّ علی یدیک الماء فتغسل کفّیکَ ثمّ تدخل یدک فتغسل فرجک»(۱) .

منها : صحیحه زراره ، قال: «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن غسل الجنابه؟ فقال: تبدأ فتغسل کفّیکَ»(۲) .

منها : صحیحه حکم بن حکیم ، قال: «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن غسل الجنابه؟ فقال : افض علی کفّک الیمنی من الماء فاغسلها»(۳) .

فان هذه الروایات المعتبره _ اما انها صحصحه أو موثّقه _ تدلّ علی کون المراد من الیدین هو الکفّین إلی الزندین ، کما هو المتفاهم عند العرف العام ، بحیث لو اطلق وقیل للطفل (إغسل یدیکَ) لم یتبادر إلی ذهنه إلاّ إلی ذلک ، إلاّ أن تحفّ به قرینه دالّه علی خلاف ذلک ، کما قد یشاهد ذلک فی بعض الموارد .

ولعل استحباب الغَسل إلی ذلک ، کان لأجل توهّم النجاسه فیها ، بحسب العاده ، إذ هما عاده وسیلتان مباشرتان لازاله النجاسه المتحقّقه من المنیّ علی الذکر و غیره .

فکثیراً ما یحصل تلوثهما ، ولأجل دفع ذلک ، فدافع هذا التوهم حکم بغَسلهما قبل الغُسل ، حتّی یکون الماء المستعمل فی الغُسل طاهراً .

کما قد یؤیّد ذلک ما ورد فی صحیحه أُخری مضمره لزراره وهی : «قال: قلت : کیف یغتسل الجنب؟ فقال: إن لم یکن أصاب کفّه شیء ، غمسها فی الماء ثمّ بدأ بفرجه»(۴) ، حیث یکون مفهومها أنّه لو کان قد أصابها شیء ، لیس علیه أن

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۶، من أبواب الجنابه، الحدیث ۵ ، ۷ ، ۹ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۶، من أبواب الجنابه، الحدیث ۵ ، ۷ ، ۹ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۶، من أبواب الجنابه، الحدیث ۵ ، ۷ ، ۹ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، ، الحدیث ۲ .

يغمسها فى الماء ، حتّى يغسلها فالحكم باستحباب غَسل ذلك المقدار من جهه تلك الأخبار .

هذا فضلاً عن ان دعوى الإجماع فيه ، أمر ثابت ولا خلاف فيه ، إلاّ عن الجُعفى حيث حكم باستحباب الغسل من المرفق .

فإن كان يقصد استحباب ذلك مضافاً إلى استحباب الكفّين ، فلا بأس به لأجل امكان استفادته من روايه موثقه رواها سماعه عن أبى عبداللّه عليه السلام ، قال: «إذا أصاب الرجل جنابه فأراد الغسل فليفرغ على كفّيه ويغسلهما دون المرفق»(۱) .

مع إمكان أن يقال فيه بأنه يحتمل أن يكون المراد بيان موضع الكفّ لا بيان أنّه يجوز غسلهما ، حتى لو غسل بأزيد من المفصل دون المرفق للتوسعه ، كما يشهد لذلك أنّه جعل افراغ الماء الكفّ وغسلهما أوّلاً ، ثم بيّن بان يكون ذلك دون المرفق ، فلا يكون الخبر حينئذ معارضاً لتلك الأخبار .

ومما يستفاد منه ذلك ، مرفوعه يونس عنهم عليهم السلام ، قال: «إذا ارادت غُسل الميّت . . . . ثمُ اغسل يديه ثلاث مرّات ، كما يغَسلُ الإنسان من الجنابه إلى نصف الذراع»(۲) .

بناءً على رجوع قيد (إلى نصف الذراع) إلى قوله : «كما يغسل الإنسان» ، وإلاّ يحتمل أن يرجع ذلك القيد الى خصوص غُسل الميّت ، فيكون التشبيه فى خصوص استحباب تثليث الغَسل لا مع مقداره .

وعلى كلّ حال ، فلو سلّمنا رجوعه إلى الجمله الأخيره بملاك الأقربيّه ، فانّه

۱- وسائل الشيعه : الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحديث ۸ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۴۴ من أبواب الجنابه، الحديث ۱ .

يستفاد منه استحباب آخر زائدا على استحباب غسل الكفّين ، بل وهكذا بالنسبه إلى المرفق أيضاً ، قد ورد فی صحيحه يعقوب بن يقطين ، عن أبی الحسن عليه السلام من قوله : «قال الجنب يغتسل ، يبدأ فيغسل يديه إلى المرفقين ، قبل أن يغمسهما فی الماء(۱)» .

وفی صحيحه البزنطی ، قال : «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن غُسل الجنابه؟ فقال: تغسل يدك اليمنى من المرفقين إلى أصابعك»(۲) الحديث .

وفی «الحدائق» قال: «والظاهر تثنيه المرفق ، وأفراد اليد فی الروايه الثانيه من سهو قلم الشيخ رحمه الله ، وروايه الحميری تؤيّد الأوّل ، قال فی «الوافی» بعد نقل الخبر المذكور : وفی بعض النسخ : «تغسل يديك إلى المرفقين» وهو الصواب» ، انتهى(۳) .

والمراد من روايه الحميری ، هو ما رواه فی «قرب الاسناد» عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن أحمد بن محمد بن أبی نصر ، عن الرضا عليه السلام ، أنّه قال: «فی غُسل الجنابه تغسل يدك اليمنى من المرفق إلى أصابعكَ ، ثمّ تدخلها فی الإناء . . .»(۴) .

ولعلّ وجه الافراد فی اليد اليمنى فی هذا الحديث ، من دون ذكر الأُخرى ، بل وهكذا فی روايه حكم بن حكيم ، هو كون أخذ الآله والوسيله المشتمله على الماء ، وصبّه على الرأس والبدن ، يكون غالباً بواسطه اليد اليمنى ، فلذلك اشار اليها ونبّه عليها للتذكر ، فلا ينافی كون استحباب الغسل يشملهما معا .

وكيف كان ، فلا بأس بالالتزام باستحباب آخر لليدين بأكثر من الزندين ، مع

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۴ من أبواب الجنابه، الحديث ۱ _ ۳.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۴ من أبواب الجنابه، الحديث ۱ _ ۳.

۳- وسائل الشيعه: الباب ۳۴ من أبواب الجنابه، الحديث ۱ _ ۳.

۴- الحدائق الناظره : ۳/۱۱۰

ثبوت أصل الاستحباب لخصوص الكفّين أيضاً ، كما هو صريح ماورد فی «فقه الرضا» بقوله: «وتغسل يديک إلى المفصل ثلاثاً قبل أن تدخلهما الاناء . . .»(۱) .

ولا ـ الزام لنا فی تفسير تلک المطلقات ، حتّى يختصّ الاستحباب بالكفّين فقط ، مع كون الأمر فی الامور غير الواجبه وكونه من المثبتات ، خصوصاً مع ملاحظه عدم الاطلاق فی بعض تلک الروايات ، حيث قيّد المقدار إلى حد المفصل والزند ، كما عرفت مما ورد فی «فقه الرضا» حيث ينافی ذلک مع التقييد .

فالقول بمراتب الفضل ــ كما عليه صاحب «الحدائق» ــ غير بعيد ، كما لاينافی مع القول بتعدّد الاستحباب ، بأن يكون مستحبّاً ، كما عليه صاحب «الجواهر» والمحقّق الآملی رحمهم الله ، وان كان الاحتمال الثانی أقرب ، واللّه العالم .

الأمر الثانی : هل يشترط فی استحباب غَسل اليدين فی الجنابه التثليث أم لا ـ؟ ظاهر عباره المصنّف قدس سره وغيره من الأصحاب هو ذلک ، بل فی «المعتبر» و«الغنيه» «الإجماع عليه ، كما هو ظاهر المنقول فی فقه الرضا» المار سابقا ، وكذلک الظاهر المستفاد من صحيحه الحلبی ، عن الصادق عليه السلام ، فی حديثٍ قال : «واحده من حدث البول ، واثنتان من الغائط ، وثلاث من الجنابه»(۲) .

ومن المرسله المرويه فی «الفقيه» عن أبی عبد اللّه عليه السلام ، أنّه قال: «اغسل يدک من البول مرّه ، ومن الغائط مرّتين ، ومن الجنابه ثلاثاً»(۳) .

فيحكم بتقييد المطلقات الوارده بغسل الكفّين من دون ذكر العدد بواسطه

۱- المستدرک ، الباب ۱۷ من أبواب الجنابه ، الحديث ۲ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲۷ من أبواب الوضوء، الحديث ۱ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۲۷ من أبواب الوضوء، الحديث ۲ .

هذين الخبرين ، فتصير النتيجه عدم تحقّق المستحب إلّا بالثلاث ، دون الأقل منها بمرّه أو مرتين .

ولكنّه لا يخلو من وهن ، لما قد عرفت من أنّ الاطلاق والتقييد ، إنّما يكون فى الأوامر الالزاميّه وفى غير المثبتات ، وأمّا فى غير الالزاميات فانه يمكن الذهاب إلى تعدّد الاستحباب ، بأن يكون أصل الاستحباب احضار الشى لمره واحده ، وفى غيرها مستحب فى مستحب ، كما عليه صاحب «الجواهر» والآملى ، خلافاً لصاحب «مصباح الفقيه» ، حيث يظهر من كلامه كون الثلاث هو المستحب ، واما المرّه فهى لازاله النجاسه ، فلا استحباب فيها بخصوصها .

ولعلّ الثمره تظهر فيما لو علم بطهاره يده فغَسلها مره واحده ، فانه لم يكن قد عمل بالمستحب اصلًا ، على رأى الهمدانى ، بخلاف غيره .

ولعلّ الثانى هو الأقرب إلى الذهن .

الأمر الثالث : فى أنّ استحباب الغَسل مختصٌّ بما إذا كان الاغتسال بالاغتراف من الاناء الذى يحتوى على القليل من الماء ، لا ما إذا كان الماء كثيراً ، أو كان الغَسل تحت المطر ، أو اغتسل ارتماسيّاً ، أو من آنيهٍ صبَّ منها الماء على يده ، خلافاً للمنقول عن العلّامه حيث حكم بذلك مطلقاً ، بملاحظه اطلاق بعض الأخبار الآمره بغَسل اليدين قبل الغُسل ، وقد وافقه على ذلك صاحب «الجواهر» قدس سره ، بقوله: ولعلّه لا يخلو عن قوّه .

بل عن «مصباح الفقيه» عدم استبعاد عموم الاستحباب للاغتسال بالماء القليل مطلقاً ، ولو من الأوانى الضيقه الرأس ، بدعوى ظهور الاخبار فى أنّ حكمه هذا الحكم تكون لأجل صون ماء الطهاره عن الانفعال بالنجاسه الوهميّه ، وهى مقتضيه لعموم الحكم بالنسبه إلى كلّ مورد ينفعل الماء الذى يستعمل فى

والمضمضه والاستنشاق (۱).

الغسل بملاقاه اليد على تقدير نجاستها .

ولكن الأقرب عندنا هو العموم ، كما عليه السيّد فى «العروه» والآملى ، وكثير من أصحاب التعليق .

وتظهر ثمرته فيما لو علم طهاره يده ، أو كان الماء كثيراً أزيد من الكرّ ، فلا بأس بالقول باستحبابه ، ولو من باب التسامح فى أدلّه السنن ، بعد ورود الأمر به مطلقاً فى بعض الأخبار ، ولا داعى لنا فى التخصيص والتقييد ، كما عرفت .

(۱) بلا خلاف فيهما ، بل فى «المدارك» وغيره دعوى الاجماع على استحبابهما ، لما دلّت عليهما النصوص التى يعدّ بعضها صحيحاً ، مثل صحيحه زراره ، قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن غُسل الجنابه؟ فقال: تبدأ بغسل كفّيك ، ثمّ تفرغ بيمينكَ على شمالكَ ، وتغسل فرجكَ ، ثمّ تتمضمض وتستنشق ، ثمّ تغسل جسدكَ من لدى قرنكَ إلى قدميكَ»(۱) .

فى سُنن الغُسل / المضمضه و الاستنشاق

وفى معناها غيرها من الأخبار ، مثل حديث أبى بصير(۲) .

ولكن فى مقابلها عدّه أخبار تنفى استحباب المضمضه والاستنشاق فى الغُسل ، مثل مرسله أبى يحيى الواسطى ، عن بعض اصحابه ، قال: «قلت لأبى عبداللّه عليه السلام ، الجنب يتمضمض ويستنشق؟ قال: لا إنّما يجنبُ الظاهرُ»(۳) .

وروايته الأُخرى عمّن حدّثه ، قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام : الجنب

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحديث ۵ _ ۹ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحديث ۵ _ ۹ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۲۴، من أبواب الجنابه، الحديث ۵ .

تمضمض؟ فقال: لا إنّما يجنبُ الظاهر ، ولا يجنبُ الباطن ، والفم من الباطن»(۱) .

فلابدّ من حملها على نفی الوجوب ، أی لیستا من واجبات الغُسل ، کما هو المنقول عن کثیر من العامّه .

کما یشهد لهذا الجمع ما ورد فی حدیث عبداللّه بن سنان ، عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال: «المضمضه والاستنشاق ممّا سنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم »(۲) .

وحیث لم یتعیّن موردهما ، فیشمل باطلاقه للوضوء والغُسل ، کما یدلّ علیه مرسله الصدوق بقوله : وروی فی حدیثٍ آخر أنّ الصادق علیه السلام ، قال فی غُسل الجنابه: «ان شئت أن تتمضمض وتستنشق فافعل ، ولیس بواجب ، لأنّ الغُسل علی ما ظهر لا علی ما بطن»(۳) .

وما ورد فی بعض الأخبار ، مثل روایه زراره عن أبی جعفر علیه السلام ، قال : «لیس المضمضه والاستنشاق فریضه،ولاسُنه، إنّماعلیکَ ان تغسل ما ظهر»(۴) .

یحمل علی ما قاله الشیخ ، أی أنّهما لا یعدّان من السُنّه التی لا یجوز ترکها ، لکن قوله انّهما مستحبان أمر ثابت ولا خلاف فیه .

ثمّ المشهور _ کما فی «الحدائق» و«الوسیله» و«السرائر» و«التمهید» و«الذکری» وغیرها استحباب التثلیث فیهما .

وفی «الجواهر» و«مصباح الهدی» للآملی ، أنّه لیس علیه دلیل ، إلاّ ما ورد فی «فقه الرضا» من قوله : «وقد یروی أن یتمضمض ویستنشق ثلاثاً ، وروی مرّه مرّه تجزئهً ، وقال : الفضلُ ثلاث ، وان لم یفعل فغُسله تام»(۵) .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۴ من أبواب الجنابه، الحدیث ۶-۸ .
۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۴ من أبواب الجنابه، الحدیث ۶-۸ .
۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۴ من أبواب الجنابه، الحدیث ۶-۸ .
۴- وسائل الشیعه: الباب ۲۹ من أبواب الوضوء، الحدیث ۶ .
۵- المستدرک: الباب ۱۵ من أبواب الجنابه ، الحدیث .

والغسل بصاع (۱).

وقد حقّقنا فی محلّه أن کتاب «فقه الرضا» یمکن الاعتماد علی أقواله ونصوصه تأییداً ودلیلاً فی المندوبات ، لو لم یکن فی قباله معارض ، وذلک اعتمادا بأدلّه التسامح فی أدلّه السنن ، خصوصاً إذا قلنا بشمول القاعده لما بلغ إلی الفقیه ، وقد عرفت کونه هو المشهور .

وقد أضاف فی «الحدائق» بأنّه لیس علی تقدم المضمضه علی الاستنشاق ، دلیل بالخصوص ، إلاّ عطف الاستنشاق علی المضمضه بالواو .

ففی «مصباح الهدی» : أنّه لا یقتضیه ، نعم لا بأس به من باب قاعده التسامح فی أدلّه السنن بناء علی تحقّق البلاغ بفتوی الفقیه .

أقول : برغم جوده قولهما ، لکن لا یبعد أن یکون لحاظ الترتیب بحسب الظهور الأُولی فی العطف بالواو ، إلاّ أن توجد قرینه لفظیّه أو مقامیّه علی خلافه ، ولعلّه هو مبنی المشهور علی القول بذلک .

نعم لیس معناه أنّه لو عکس لم یعمل بأصل الاستحباب فی أصل العمل ، لأنّه إنْ کان مستحبّاً عُدّ مستحبّاً فی المستحب ، کما هو الامر کذلک فی تقدیم غَسل الیدین علیهما ، لما دلّ علیه روایه زراره ، حیث قد ورد فیها أداه العطف (ثمّ) الظاهره فی الترتیب ، کما یساعده الاعتبار من حیث تبادر قوله : «استحباب غسل الکفّین» استظهاراً لطهارتهما قبل ادخالهما الاناء من النجاسه الوهمیّه ، لکن لو خالف الترتیب لم یعدّ غیر عامل باستحبابهما ، بل یکون فی الواقع قد ترک مستحبّاً قبل فعل مستحب آخر ، وأنّه قد اقتصر باتیان المستحب فی المضمضه والاستنشاق دون الترتیب ، فیکون قد عمل بما هو وظیفته فیهما دونه .

(۱) وفی «الجواهر» علیه الإجماع محصّلاً ومنقولاً ، خلافاً للمنقول عن أبی

حنيفه حيث ذهب إلى الوجوب ، كما أشار إليه صاحب «الحدائق» ، بل المذكور فى كتب العامّه وغيرها نقلاً عنه هو الوجوب ، كما فى كتاب «تحفه الفقهاء»(۱) و«بدائع الصنائع»(۲) و«المبسوط» للسرخسى(۳) .

فى سُنن الغُسل / الغُسل بصاع

ويدلّ على قول المشهور وجود اخبار كثيره ـ من الاخبار الصحيحه والموثّقه ـ دالّه على كفايه سيلان الماء على الجسد ، ولو كالتدهين كما ورد فى الحديث الذى رواه محمد بن مسلم فى الصحيح ، عن أحدهما عليهم السلام ، فى حديثٍ من قوله : «فما جرى عليه الماء فقد طهر»(۴) .

ومثله صحيحه زراره أو حسنته ، عن الصادق عليه السلام فى حديثٍ : «فما جرى عليه الماء فقد أجزأه» .

وفى صحيحته الاُخرى ، عنه عليه السلام ، فى حديثٍ : «وكلّ شىء أمسسته الماء فقد انقيته»(۵) . وفى موثقته أيضاً ، عنه عليه السلام ، فى حديثٍ : «إنّما يكفيك مثل الدهن»(۶) . وفى حسنه هارون بن حمزه الغنوى ، قال: «يجزئك منه ، والاستنجاء ما بلّت يدك»(۷) .

إلى غير ذلك من الأخبار التى يستفاد منها ذلك .

وكذلك الإجماع المذكور بقسميه ، فلابد من حمل بعض ما يتوهّم منه

۱- تحفه الفقهاء: ج ۱/۳۰.

۲- بدائع الصنائع: ج ۱/۳۵ .

۳- المبسوط: ج ۱/۴۵ .

۴- وسائل الشيعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه ، الحديث ۱ ، ۲ ، ۵ .

۵- وسائل الشيعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه ، الحديث ۱ ، ۲ ، ۵ .

۶- وسائل الشيعه: الباب ۳۱ من أبواب الجنابه، الحديث ۶ ، ۵ ، ۱ .

۷- وسائل الشيعه: الباب ۳۱ من أبواب الجنابه، الحديث ۶ ، ۵ ، ۱ .

الوجوب بصاع على الاستحباب ، وهو مثل حديث زراره ، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام فى حديثٍ : ومن انفرد بالغسل وحده فلابدّ له من صاع»(۱) .

وانه يشترط تحصيل الوظيفه بالاستحباب على كونه بصاع ، وبذلك يرفع اليد عن مفهوم بعض ما يدلّ على عدم العمل بالاستحباب بالصاع مع الاشتراك ، مثل ما عرفت فى صحيحه زراره ، حيث قال: «من انفرد بالغسل وحده» ، حيث أنّ مفهومها أنه فى صوره عدم الانفراد فلا ».

وكذلك صحيحه معاويه بن عمار ، قال: «سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله وسلم يغتسل بصاع وإذا كان معه بعض نسائه يغتسل بصاع ومدّ»(۲) .

وروايه الفضلاء ، زراره ، ومحمد بن مسلم ، وأبى بصير ، عن أبى جعفر وأبى عبداللّه عليهماالسلام ، أنّهما قالا: «توضّأ رسول اللّه صلى الله عليه و آله وسلم بمدّ واغتسل بصاع ثمّ اغتسل هو وزوجته بخمسه امداد»(۳) .

حيث قد يتوهّم منه عدم كفايه الصاع للاشتراك

ومثله صحيحه محمد بن مسلم(۴) ، بل لا بأس بذكر حديث زراره تفصيلاً ، قال: قال أبو جعفر عليه السلام : «اغتسل رسول اللّه صلى الله عليه و آله وسلم هو وزوجته بخمسه امداد من اناء واحد فقال له زراره: كيف صنع؟ فقال: بدأ هو فضرب بيده الماء قبلها ، فانقى فرجه ، ثمّ ضربت هى فانقت فرجها ، ثمّ أفاض هو وافاضت هى على نفسها ، حتّى فرغا ، وكان الذى اغتسل به النبىّ صلى الله عليه و آله وسلم ثلاثه أمداد ، والذى اغتسلت به

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۱ من أبواب الجنابه، الحديث ۶ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۰ من أبواب الجنابه، الحديث ۳ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۳۰ فى أبواب الجنابه، الحديث ۵ ، ۱ .

۴- وسائل الشيعه: الباب ۳۰ فى أبواب الجنابه، الحديث ۵ ، ۱ .

مدّين ، وإنّما اجزأ عنهما ، لأنّهما اشتركا فيه جميعاً ، ومن انفرد بالغُسل وحده فلابدّ له من صاع»(۱) .

ولكن قد عرفت ظهور كلمات الأصحاب ، على كونه بصوره الاستحباب ، فما يدلّ على خلافه ، يحمل على ما لا ـ يكون بالاشتراك ، وإلاّ يكون استحبابه بخمسه امداد فيصّح مع الاشتراك بصاع ، وأقلّ منه ، جمعاً بين الأخبار .

ثمّ يأتى الكلام فى أنّ المستحب هو الاقتصار على الصاع ، وعدم التجاوز عنه ، بأن يكون الصاع غايه الاستحباب فى الانفراد ، كما يستظهر ذلك من «المقنعه» و«النهايه» و«المبسوط» و«السرائر» و«الخلاف» أو أنّه أوّل مراتبه ، فيستحب الزياده عليه ، كما عن «الوسيله» و«المهذّب» و«المنتهى» ، بل فى «المعتبر» نفى الخلاف فيه عندنا ، وفى «المنتهى» الإجماع عليه؟

وجهان: من ورود النصّ على ثبوت البأس فى الزياده على الصاع ، كما فى مرسله «الفقيه» عن النبىّ صلى الله عليه و آله وسلم ،

قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله وسلم : الوضوء مدّ والغسل صاع ، وسيأتى أقوام بعدى يستقلّون ذلك ، فاولئك على خلاف سُنّتى ، والثابت على سُنّتى معى فى حظيره القدس»(۲) .

ومن كفايه ثبوت الاستحباب بفتوى «الفقيه» ، لا سيّما مع دعوى نفى الخلاف فيه عندنا ، أو الإجماع عليه ممّن يعدّون من أعمده الفقه واكابر الفقهاء ــ أعنى المحقّق الحلّى والعلاّمه ــ .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۰ فى أبواب الجنابه، الحديث ۵.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۵۰ من أبواب الجنابه، الحديث ۶ .

فقد اختار الآملی الوجه الثانی بدعوی عموم دلاله مرسله الفقیه علی نفی استحباب الزیاده ، بل المستفاد منها هو مجرد التعییر علی نافی استحباب الصاع ومقلّله ، ولیس فیه اشاره لاستحباب الزیاده علیه أو نفیه .

فالحقّ هو استحباب الزیاده کما فی «الجواهر» ، لکن ینبغی تقییده _ کما فی «الذکری» _ بما لا یحصل معه الإسراف .

ولکن الانصاف ، مع ملاحظه الأخبار الداله علی الصاع ، والاخبار التی افادت کفایه التدهین ، هو کون الاستحباب علی حدّ الصاع ، أمّا کون الزائد عنه أیضاً مستحبّاً ، فانّه لا دلیل علیه ، إلاّ أن یثبت بالإجماع بضمیمه قاعده من بلغ بالنسبه إلی قول الفقیه .

وأمّا مرسله الفقیه فانها فی مقام التعریض بمن قلّل کفایه مقدار المدّ للوضوء والصاع للغسل ، لا لمن یصرف الماء لهما أزید من مقدارهما ، مع قبول وجود الاستحباب بأحد الوجهین فیهما .

کما أنّه قد ذکر غیر واحد من الأصحاب کفایه الصاع مع الاستحباب للغسل ، مع ما له من المقدّمات ، مِن غَسل الکفّین والفرج والمضمضه والاستنشاق ، بل وتثلیث الغسلات ، کما یدلّ علیه صحیحه الفضلاء ، خصوصاً روایه زراره التی وردت فیها التصریح بانقاء الفرج بالماء للرسول صلی الله علیه و آله وسلم وزوجته .

کما أنّ الظاهر کفایه الصاع مع جمیع المقدّمات للانفراد ، وأمّا مع الاشتراک فیکفی باقلّ من صاع للمنفرد ، حیث قد ذکرت فی الروایه کفایه خمسه أمداد للرجل والزوجه ، فصار ماء الزوجه أقلّ من صاع ، بعدما کان للرسول صلی الله علیه و آله وسلم ثلاثه أمداد ، کما ورد فی النصّ .

ثمّ ادّعوا عدم الاختصاص بالرجل والزوجه ، لإمکان استفاده کون الملاک هو

الاشتراک ، کما ورد فی صحیحه زراره ، بقوله: «وإنّما أجزأ عنهما لأنّهما اشتراکا فیه جمیعاً» ، حیث یفهم منه کون الملاک أصل الاشتراک ، لا لخصوصیّه فی الرجل مع الزوجه .

ولکن یرد علیه: أنّه ربّما یمکن أن یکون فرقٌ بین الرجل بثلاثه امداد والمرأه بمدّین وذلک لأجل التفاوت بین الذکوره والانوثه ، دونما إذا اشترک اثنان من جنس واحد ، بأن یکون الاستحباب حینئذ فیه محقّقاً بصوره الاشتراک مع التساوی فی الماء المستعمل .

فعلیه یظهر الخصوصیّه فی الرجل والزوجه ، وهو غیر بعید ، بل قد یساعده الاعتبار ، ولم أَرَ مَن أفتی بذلک من الأصحاب ، فلولا خوف مخالفه الإجماع لأمکن الذهاب إلیه ، لکن الأمر فی المستحبّات سهل .

وأمّا بیان مقدار الصاع: فقد مر ذکره فی باب الوضوء ، وکذلک فی باب الزکاه ، فی بیان مقدار النصاب ، وقد اشار تفصیله من جهه المقدار مع تمام خصوصیاته صاحب «الجواهر» ، وقد أجاد فیما افاد ، وادّعی فیه کونه هو المشهور ، وأنّه کان لا خلاف فیه ، وربّما حکی الإجماع علیه ، ونکتفی فی ذلک بنقل تمام کلامه حیث قال ، بعد ذکره ما عرفت من أنّ المراد من الصاع ــ وهو الأصحّ ــ أربعه أمداد: «والمدّ: رطلان وربع بالعراقی ، ورطلٌ ونصف بالمدنی ، فهو تسعه بالأوّل ، وسته بالثانی .

والرطل العراقی علی المشهور ــ کما قیل ــ أحد وتسعون مثقالاً ، وهو نصف المکّی ، ثلثاً المدنی .

والمثقال الشرعی: هو الدینار ، وهو عباره عن درهم وثلاثه أسباع ، فیکون کلّ عشره دراهم ، سبعه مثاقیل شرعیّه ، وهو علی ما قیل ثلاثه أرباع المثقال الصیرفی .

والدرهم: ستّه دوانيق والدانق ، على المشهور ــ كما قيل ــ وزن ثمان حبّات ، من أوسط حبّ الشعير ، وقد ضبطه الاستاذ الأكبر فى «كشف الغطاء» بالعيار العطارى النجفى ، فبلغُ حقّتين وأربعه عشر مثقالاً وربعاً ، وذلك لأنّکَ بعد أن عرفت أنّ الرطل أحد وتسعون مثقالاً شرعيّاً ، وهى ثمانيه وستّون مثقالاً صيرفيّاً وربع ، لما تقدّم أن الشرعى ثلاثه أرباع الصيرفى ، فينقص حينئذ عن الأوقيه العطاريه النجفيّه سبعه مثاقيل إلّا ربعاً ، لأنّها خمسه وسبعون مثقالاً صيرفيّاً ، فيكون الصاع عباره عن ستمائه مثقال صيرفى ، وأربعه عشر مثقالاً وربع ، وعن حقّتين بالعطارى وأربعه عشر مثقالاً وربع ، فتأمّل) إنتهى كلامه رحمه الله (۱) .

تكمله

ثمّ ليعلم أن بعض الأصحاب قد زاد على السنن المذكوره فى كلام المصنف ، عددا آخر ، منها الموالاه والمتابعه ، ومنها الدعاء حال الاغتسال ، بما ورد فى النصوص ، والدعاء بعد الفراغ منه ، ومنها تكرار غَسل كلّ عضو ثلاث مرات ، كما فى الميّت ، ومنها تخليل ما يصل إليه الماء بدون التخليل كالشعر الخفيف استظهاراً وغيرها .

ومن شاء الاطلاع على هذه السنن ، فعليه أن يراجع «الحدائق» وغيره .

ولعلّ وجه عدم ذكر المصنف لها ، هو عدم اختصاص أكثرها لخصوص غسل الجنابه ، إلّا بعضها ، حيث دل الدليل على اختصاصها كغَسل اليدين من حدث الجنابه ، لأنّ لأدلّتها عموم وإطلاق يشمل جميع أفراد الغسل ، كما لا يخفى على من راجعها .

۱- الجواهر: ج ۳/۱۲۱ .

مسائل ثلاث: الأُولى: إذا رأى المغتَسل بللاً بعد الغُسل ، فإن كان قد بال أو استبراء لم يعد (۱).

(۱) لا ـ يخفى عليكَ أن المغتسل عن الجنابه بالا ـنزال ، إذا رأى بللاً بعد الغُسل ، فانّ هذا البلل له أحكام مختلفه ، لأنّه أمّا أن تكون مشتبهه ، وقد لا تكون ، فعلى الثانى ، فان علم بأنّها منىّ ، فلا إشكال فى وجوب الغُسل عليه إجماعاً ـ محصّلاً ومنقولاً ـ خلافاً لبعض العامّه على ما فى «الجواهر» ، ولا فرق فى وجوب الغُسل عليه بين أن يعلم بكونها من بقايا المنىّ السابق ، أو كونها منيّاً حادثاً ، أو لا يعلم بشىء منهما ، مع فرض العلم بكونها منيّاً على كلّ حال ، لكنّها مردده بين المنىّ السابق والحادث .

كما لا فرق فى الحكم المذكور ، بين وقوع الاستبراء بالبول بعد خروج المنىّ السابق وعدمه ، وبين وقوع الاستبراء بالخرطات وعدم وقوعه .

والسرّ فى ذلك واضح ، لأنّه إذا فرض علمه بخروج المنىّ من المتطهّر ، فلا ـ إشكال فى وجوب الغُسل عليه مطلقاً ، اذلا تأثير لاختلاف الوجوه المزبوره فى أصل وجوب الغُسل عليه ، كما هو واضح .

كما لا إشكال فى وجوب الوضوء عليه خاصّه ، إذا علم بأنّ البلل الخارج هو البول فقط دون غيره .

كما لا ترديد فى عدم وجوب شىء من الغُسل والوضوء عليه ، إذا علم بأنّ البلل هو غير المنىّ والبول ، بان كان الخارج مذيا او وذيا أو وديا أو غيرها .

هذا كلّه إذا لم ينطبق على البلل عنوان المشتبه ، كما فرض فى صدر المسأله .

وأمّا على الأوّل: ـ أعنى كونها مشتبهه ـ فهو يتصوّر على وجوه عديده وهى:

تاره: یکون الاشتباه بین کونها منیّاً أو بولاً ، مع القطع بعدم کونه غیرهما .

وأُخری: بین کونها منیّاً أو غیر البول ، مع القطع بعدم کونها بولاً .

وثالثه: بین کونها بولاً أو غیر المنیّ ، مع القطع بعدم کونها منیّاً .

ففی هذه الصور الثلاث یکون الدوران ثنائیّاً .

فی غسل الجنابه / حکم البلل المشتبهه بعد الغُسل

ولکن قد یکون الدوران ثلاثیّاً ، هو فیما إذا کان الاشتباه بین کونها بولاً أو منیّاً أو غیرهما من المذی وغیره ، فتصیر الوجوه فیها اربعه .

ثمّ وفی کلّ تلک الوجوه: تاره: یکون قبل الاستبراء بالبول وبالخرطات .

وأُخری: یکون بعدهما .

وثالثه: یکون بعد البول وقبل الاجتهاد بعده .

فهذه صور المساله ، ولعلّه یختلف حکمها فیها ، فلابدّ من بیان کلّ صوره بصوره الاستقلال ، حتّی یتّضح حکمها ، ومنه یتّضح حکم ما یضاهیها

فنقول ومن اللّه الاستعانه:

الصوره الأوّلی: ما إذا خرج منه رطوبه مشتبه بین البول والمنیّ وغیره ، مع عدم الاستبراء بالبول ولا بالاجتهاد بدونه قبل الغُسل ولا بعده .

والحکم فی هذه الصوره هو البناء علی کونها منیّاً ، فیجب علیه الغُسل ، بل وفی «الجواهر»: «بلا خلاف أجده فیه إلّا من «الفقیه» من القول بالوضوء خاصّه ، وربّما مال الیه بعض المتأخّرین ، کالاردبیلی والکاشانی ، وهو ضعیفٌ ، بل عن العلّامه الإجماع علی بطلانه ، کما هو الظاهر من الشیخ وغیره ، وفی «السرائر» نفی الخلاف فیه» انتهی .

والدلیل علیه هو النصوص المستفیضه الدالّه علیه ، مفهوماً ومنطوقاً ، أی علی وجوب إعاده الغسل فی هذه الصوره ، وهو مثل ما رواه الشیخ باسناده الصحیح

عن سـليمان بن خالد ، عن أبی عبد اللّه علیه السـلام ، قال: «سألته عن رجل أجنب فاغتسل قبل أن یبول ، فخرج منه شـیء؟ قال: «یعید الغسل . قلت: فالمرأه یخرج منها شـیء بعد الغسل؟ قال: لا تعید . قلت: فما الفرق بینهما؟ قال: لأنّ ما یخرج من المرأه إنّما هو ماء الرجل»(۱) .

ومنها: ما رواه الشیخ باسناده الصحیح ، عن محمد ــ یعنی ابن مسلم ــ قال: «سألت أبا عبداللّه علیه السلام : عن الرجل یخرج من احلیله بعدما اغتسل شیءٌ؟ قال: «یغتسل ویعید الصلاه ، إلاّ أن یکون بال قبل أن یغتسل ، فإنّه لا یعید غسله»(۲) .

ومنها: قال محمـد ، وقال أبو جعفر علیه السـلام : «من اغتسل وهو جنبٌ قبل أن یبول ، ثمّ وجد بللاً فقد انتقض غسـله ، وان کان بال ثمّ اغتسل ثمّ وجد بللاً ، فلیس ینقض غسله ، ولکن علیه الوضوء ، لأنّ البول لم یدع شیئاً»(۳) .

ولعلّ وجه ایجاب الوضوء علیه ، بعدما وجد بللاً بعد البول ، هو عدم اسـتبرائه بالخرطات بعد البول ، وإلاّ لم یجب علیه الوضوء ، لأنّ الاستبراء بالبول یجعل المجری نقیّاً عن الاجزاء الباقیه من المنیّ فیه .

ومنها: ما رواه الصدوق ، باسـناده الصحیح عن عبید اللّه بن علیّ الحلبیّ ، قال: «سُئل أبو عبد للّه علیه السلام : عن الرجل یغتسل ، ثمّ یجد بعد ذلک بللاً ، وقد کان بال قبل أن یغتسل؟ قال: لیتوضّأ ، وأن لم یکن بال قبل الغسل ، فلیعد الغسل»(۴) .

فالحکم بالوضوء بعد البول ، محمولٌ بما إذا لم یستبرء بالخرطات بعده .

وبالمفهوم یدلّ حدیثه الآخر فی الصحیح ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، قال: «سُئل

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۳ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۶ ، ۷ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۳۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۶ ، ۷ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۳۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۶ ، ۷ .

عن الرجل يغتسل ، ثمّ يجد بعد ذلك بللاً ، وقد كان بال قبل أن يغتسل؟ قال: إن كان بال قبل أن يغتسل (الغسل) فلا يعيد الغُسل»(۱) .

حيث يدلّ بمفهومه أنّه أن لم يبل قبل الغسل ، فليعد الغسل ، لو كان الجنابه بالانزال ، كما هو المفروض فی الاستبراء بالبول .

ومنها: موثقه سماعه ، قال: «سألته عن الرجل يجنب ، ثمّ يغتسل قبل أن يبول ، فيجد بللاً بعدما يغتسل؟ قال: «يعيد الغسل ، فإن كان بال قبل أن يغتسل ، فلا يعيد غسله ، ولكن يتوضّأ ويستنجی»(۲) .

فالحكم بالوضوء محمولٌ علی ما إذا لم يستبرأ بالخرطات ، كما عرفت ، وإلاّ فليس عليه شیء

وكذلك الأمر فی الخبر الذی رواه معاويه بن ميسره ، قال: سمعت أباعبداللّه عليه السلام يقول: فی رجل رأی بعد الغسل شيئاً؟

قال: «إن كان بال بعد جماعه قبل الغسل فليتوضّأ ، وان لم يبل حتّی اغتسل ، ثمّ وجد البلل ، فليعد الغسل»(۳) .

كما أنّه يحمل علی الجماع مع الإنزال ، وإلاّ لا يحتاج إلی البول ، كما لا يخفی .

وحيث أنّ دلاله هذه الأخبار علی لزوم إعاده الغسل فی الصلاه المفروضه واضحه وقويّه سنداً ، قد اعتمد عليها الأصحاب وافتوا بها .

ولكن يعارضها جمله من الأخبار حيث تدلّ علی عدم لزوم شیء عليه لو خرج منه البلل قبل البول:

منها: ما رواه الصدوق مرسلاً ، قال: «وروی فی حديثٍ آخر: أن كان قد رأی

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۶ من أبواب الجنابه، الحديث ۵ ، ۸ ، ۹ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۶ من أبواب الجنابه، الحديث ۵ ، ۸ ، ۹ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۳۶ من أبواب الجنابه، الحديث ۵ ، ۸ ، ۹ .

بللاً ، ولم يكن بال ، فليتوضّأ ولا يغتسل إنّما ذلك من الحبائل»(۱) .

ثمّ قال: «قال مصنّف هذا الكتاب: إعاده الغسل أصلٌ ، والخبر الثانى رخصه» ، انتهى .

ومراده قدس سره حمل الإعاده على الاستحباب ، وبه يجمع بين الطائفتين من الأخبار ، من لزوم الإعاده وعدمه ، بحمله على الاستحباب ، وقد ارتضاه الكاشانى فى «الوافى» .

ومنها: خبر عبد اللّه بن هلال ، قال: «سألتُ أبا عبد اللّه عليه السلام : عن الرجل يجامع أهله ، ثمّ يغتسل قبل أن يبول ، ثمّ يخرج منه شىء بعد الغسل؟ قال: «لا شىء عليه ، إنّ ذلك ممّا وضعه اللّه عليه»(۲) .

فإنّه يمكن حمله على صوره الجماع بلا إنزال ، حتّى لا ينافى تلك الأخبار .

كما يحمل ما فى بعض الأخبار ، مثل خبر معاويه على الجماع مع الإنزال ، بل لعلّ شبه التعليل الوارد فى ذيله يؤيّد هذا الحمل ، فكأنّه يفيد بانّ المقتضى فى تلك الحاله هو وجوب الغُسل بعد خروج البلل ، لقوّه احتمال حركه المنىّ عن محلّه ، وكونه فى المجرى ، وخروجه بعد ذلك ، إلاّ أنّه لم يعتن بهذا الاحتمال ، فمنّ اللّه عليه بوضعه عنه ، بعدم إيجاب الغُسل عليه .

ومنها: روايه زيد الشحّام ، عن أبى عبد اللّه عليه السلام ، قال: «سألته عن رجل أجنب ، ثمّ اغتسل قبل أن يبول ، ثمّ رأى شيئاً؟ قال: «لا يعيد الغُسل ، ليس ذلك الذى رأى شيئاً»(۳) .

فإنّ الجنابه وان كانت مطلقه ، فشتمل حتّى مع الانزال ، كما هو الغالب ، ولكن

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۶ من أبواب الجنابه، الحديث ۳ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۶ من أبواب الجنابه، الحديث ۲ _ ۱۳ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۳۶ من أبواب الجنابه، الحديث ۲ _ ۱۳ .

یمکن حمله علی فرد آخر منها ، جمعاً مع تلک الأخبار ، خصوصاً علی وجه الجمع العرفی ، فیحمل کلاًـ من الطائفتین علی القدر المتیقّن منها ، الذی کان دلالته علی ذلک اظهر بالنسبه إلی الفرد الآخر ، نظیر الجمع بین دلیل (ثمن العذره سحتٌ) ، و دلیل (ولا بأس ببیع العذره) ، فی الحمل علی غیر المأکول فی الأوّل والمأکول فی الثانی ، کما لا یخفی .

ومنها: روایه جمیل بن درّاج ، قال: «سألت أبا عبد اللّه علیه السلام : عن الرجل یصیبه الجنابه ، فینسی أن یبول ، حتّی یغتسل ، ثمّ یری بعد الغُسل شیئاً ، أیغتسل أیضاً؟ قال: لا قد تعصّرت ونزل من الحبائل»(۱) .

إذن من الواضح أنّ النسیان لاـ یؤثر فی موضوع الحکم ، لأنّه إن کان البلل منیّاً ، فیجب علیه الغُسل ، سواءً نسی أن یبول أو یتعمّد بترکه ، وإلاّـ لاـ یجب إن کانت الجنابه بغیر انزال ، فحینئذ لاـ بأس أن یحمل علی الجنابه التی لم تنزل ، حیث لا یکون البول حینئذ مؤثّراً فی الحکم ، فیکون البلل حینئذ من الحبائل ، وقد خرج بالعصر ، کما أشار إلیه فی نص الحدیث .

هذا ، مع أنّ هذه الأخبار قاصره عن الحجیّه ، لأنّ الأصحاب قد اعرضوا عنها ، وقد مرّ فی محلّه أن اعراضهم موهن لحجیّتها ، کما أن اعتماد الأصحاب ــ خصوصاً قدمائهم الذین یقرب زمانهم زمان الصدور ــ موجبٌ لقوّتها ، والقول بأنّ الخبر موثوق الصدور ، فیکون فی حدّ نفسه معتبرا غیر تام ولا تکون حجه حتّی یعارض الأخبار السابقه ، مع أنّکَ قد عرفت إمکان الجمع فی بعضها بما لا یخلو عن بُعدٍ فی الجمله .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱۱ .

نعم ، لولا ما عرفت من و وهن هذه الأخبار بواسطه اعراض الأصحاب ، عنها ، لكان الجمع الذى ذهب إليه الصدوق والكاشانى ، من حمل الأخبار النافيه على استحباب الاعاده جيّداً ، كما صرّح بذلك المحقّق الآملى فى «مصباح الهدى» ، و لعدّ هذا الجمع أحسن من الجمع الذى اختاره صاحب «مصباح الفقيه» بكون الأخبار النافيه مسوقه لبيان أمر واقعى ، وهو أنّ البلل الخارج بعد الانزال ليست ما تخرج من بين الصلب والترائب ، لكى توجب الغُسل ، بل هى تنزل من الحبائل ، فلا ينبغى توهم كونه منيّاً ، ولا احتمال منويّتها .

بخلاف الأخبار المثبته ، حيث أنّها فى صدد بيان ما يحتمل كونه منيّاً ، فلا ينافى تلك الأخبار مع الأخبار المثبته .

ووجه حُسن الجمع الذى قام به المحقق الآملى ، هو أنه ليس من وظيفه الإمام بيان مثل ذلك ، بل ان وظيفته مجرد بيان الأحكام ، إلاّ ما يكون مرتبطا بها أيضاً ، مع أنّ هذا الإحتمال وان كان جيّداً فى مثل حديث جميل بن درّاج ، حيث صرّح بقوله: «لا قد تعصّرت ونزل من الحبائل» ولكنّه لا يجرى فى سائر الأخبار ، التى ليس فيها إلاّ بيان خروج بلل بعد الجنابه قبل البول .

كما أنّ الجمع المنقول عن الصدوق وغيره ، أحسن من الجمع العرفى الذى ذهب إليه صاحب «الحدائق» ، من حمل الأخبار النافيه على التقيّه ، لأنّ هذا الحمل إنّما يصحّ مع وجود القائل بالخلاف من العامّه ، ويشتهر خلافهم بحيث يقتضى ملاحظه التقيّه معه ، وإلاّ لما يصحّ ، إلاّ أن يقال بصحّه التقيه ولو مع عدم قائل به ، من جهه القاء الخلاف فى أقوال الشيعه ، حقناً لدمائهم حتى لايشتهروا بقول واحد ، كما ورد فى نصوص اخبار التقيه ، و قد مرّ ذكرها فى باب التقيّه من وجود مثل هذه الأحكام الصادره لاجل دفع التفرد فى الحكم عن الشيعه . إلاّ أنّ

اثبات هذا النوع من التقیّه دون وجود قرینه داله علیه مشکلٌ جدّاً .

إلاّ أنّک قد عرفت عدم إمکان الذهاب إلی ما ذهب إلیه الصدوق ، فلابدّ من الجمع بین الأخبار بما عرفت منّا فی کلّ حدیث ، بل ذهب إلیه جماعه من المحقّقین ، بحمل الأخبار النافیه علی المستبرء بالخرطات ، أمّا مطلقاً _ کما علیه المحقّق فی «الشرائع» و«النافع» وغیره _ أو مع تعذّر البول _ کما علیه جماعه من المحقّقین _ بل قیل إنّه المشهور ، إذ الجمع مهما أمکن أولی من الطرح ، کما لا یخفی .

بل قد یؤیّد الأخبار السابقه ، من عدم وجوب شیء علیه بعد الاستبراء بالبول ، واستبرائه بالخرطات والاجتهاد ، بما ورد من الأخبار المعتبره الداله علی عدم الالتفات لما یخرج من الذَکَر بعد الاستبراء بالبول ، وإنْ بلغ الساق ، مثل الخبر الصحیح الذی رواه عبد الملک بن عمرو ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام : «فی الرجل یبول ، ثمّ یستنجی ، ثمّ یجد بعد ذلک بللاً؟ قال: إذا بال فخرط ما بین المقعده والانثیین ثلاث مرّات ، وغمز ما بینهما ، ثمّ استنجی ، فان سال حتّی یبلغ السوق (الساق) فلا یبالی»(۱) .

ومثله روایه حفص بن البختری ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام : «فی الرجل یبول؟ قال: ینتره ثلاثاً ، ثمّ إنْ سال حتی یبلغ السوق فلا یبالی»(۲) .

فإذا لم یجب علیه الوضوء بعد الخرطات المتعقبه علی البول بالبلل الذی سال منه حتی بلغ ساقه ، فانّ عدم الغُسل یکون اولی فیما إذا خرج البلل بعد البول و الخرطات .

هذا ، مضافاً إلی تأییده بقاعده الاستصحاب (لا تنقض الیقین بالشکّ) ، لأنّ

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۳ من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث ۲ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۳ من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث ۳ .

بالغُسل يقطع بالطهاره ، فلا يعتنى بالشكّ الحاصل بعد خروج البلل ، كما لا يخفى .

فما رواه محمد بن عيسى ، من قوله : «كتبَ إليه رجلٌ: هل يجب الوضوء ممّا خرج من الذكر بعد الاستبراء؟ فكتب: نعم»(۱) .

قد حمله الشيخ على الاستحباب تاره ، وعلى التقيّه أُخرى ، لموافقته للعامّه . وحمله العلاّمه على كون الخارج من بقيّه البول ، أى يحمل على العلم بكونه بولاً ، مضافاً إلى أنّه مكاتبه ومضمره ليس لها القدره على المعارضه مع تلك الأخبار .

واحتمال كون المراد بما خرج من الذكر ، هو البلل الخارج بعد الجنابه ، وكون المراد من الاستبراء هو البول بدون الاجتهاد بعده ، فيطابق مع تلك الأخبار .

وان كان جيّداً فى نفسه ، لكنّه بعيد عن مساق تلك الروايه ، لاستبعاد كون المراد من الاستبراء هو البول ، كما لا يخفى ، وان كان هذا الاحتمال فى الجمع بين الطائفتين أولى من الطرح ، لو دار الأمر بينهما .

الصوره الثانيه: هى ما لو حدث له الانزال و أجنب لكنه ولم يبل حتّى اغتسل ، و من ثَمَّ بال بعد الغُسل ، ثمّ خرجت منه رطوبه مردّده بين المنىّ وغيره .

ففى «مصباح الهدى» قال: «ولا اشكال فى أنّ تلك الرطوبه ـ من حيث هى رطوبه ـ مشتبهه ، لا يحكم عليها بالجنابه ، وليس حكمها كالرطوبه المشتبهه قبل البول ، وإنّما الكلام فى أنّ بالبول بعد الغُسل هل يحكم بحدوث الجنابه ، من جهه غلبه بقاء أجزاء المنىّ فى المجرى ، وخروجها بالبول ، وحيث أنّه بعد الغُسل ، فيؤثّر فى حدوث الجنابه ، فيكون حال البول بعد الغُسل ، حال الرطوبه المشتبهه قبله ، فى كونها محكوم عليه بحكم المنىّ أم لا؟ وجهان: أقواهما الأخير ، لأنّ

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۳ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۹ .

المورد وان کان من موارد الـدوران بین الأخذ بالظاهر أو الأصل ، حیث أنّه بعد البول یشک فی خروج أجزاء المنیّ من المجری ، وحیث کـان بعـد الغُسـل ، فیکون فی الحـاله السـابقه هی الطهـاره ، ومقتضـی الاستصـحاب البناء علیها ، ولکن غلبه بقاء أجزاء المنیّ فی المجری ، وخروجها بالبول ، یقتضـی الحکم بانتقاض الحاله السابقه ، والبناء علی حدوث الجنابه . لکن الحکم بترجیح جـانب الظـاهر علی الأصل ، متوقّفٌ علی قیام الـدلیل علی حجیّه ذاک الظهور ، ولم تثبت حجیّته فی المقام ، لعـدم الـدلیل علی الحکم بالبنـاء علی خروج المنیّ مع البول ، کمـا ورد علی الحکم بکون الرطوبه المشـتبه قبل البول محکومه بحکم المنیّ» انتهی کلامه(۱) .

بل فی «الجواهر» بعد نقل الاحتمالین ، من عروض الجنابه بالبول بعد الغُسل وعدمه ، قال: «علی المحکی ، ولعلّ الأقوی فی النظر الثانی ، ترجیحاً للأصل علی الظاهر ، وقد یشـعر به تصفّح کلماتهم ، سیّما فرضهم فی أوّل المسأله الخارج خالصاً ، بما یدلّ علی الانفکاک» انتهی .

اقول: هـذا علی فرض قبول وجود الظهور فیه ، مع امکان التشـکیک فی أصل الظهور ، لعـدم القطع بوجود هـذا الظاهر ، من بقاء أجزاء المنیّ فی المجری مطلقـاً ، لأـنّه من الواضـح لو کـان الأـمر کـذلک ، لمـا احتیـج الأمر إلی اناطه الحکم بخروج البلل بعد الغُسل وقبل البول ، بل کان ینبغی أن یناط الحکم بخروج البول مطلقاً _ أی سواء کان قد خرج البلل معه أم لا _ لأنّ البول کان مصاحباً لأجزاء المنیّ ، مع أنّه لیس کـذلک . فدعوی وجود الظاهر هنا ، ثمّ البحث عن أنّه هل مقدم علی الأصل والاستصـحاب أم لا لیس علی ما ینبغی .

۱- مصباح الهدی: ۴/۳۰۵ .

فعلى ما ذكرنا ليس الوجه فى عدم الحكم ، عدم قيام الدليل على حجيّه هذا الظاهر على الأصل ، بل لأجل عدم وجود أصل الظهور احتمالاً ، كما عرفت ، والأقوى عندنا عدم وجوب الغُسل فى هذه الصوره .

الصوره الثالثه: ما إذا كان الخارج منه رطوبه مشتبهه ، مردّده بين المنىّ وغيره ، مع عدم الاستبراء بالبول ، عند التمكّن منه أو مع عدمه ولكنه قام بالاستبراء بالخرطات والاجتهاد .

ظاهر المصنّف فى «الشرائع» و«النافع» و«المبسوط» أنّ لا غسل عليه كالمستبرء بالبول ، ولكن قد قيّد المفيد قدس سره فى «المقنعه» بما إذا تعذّر البول ، كما فى «المراسم» و«السرائر» و«الجامع» و«التذكره» و«الدروس» و«البيان» و«الذكرى» و«جامع المقاصد» وغيرها ، بل نسبه فى الأخيرين إلى الأصحاب ، مشعراً بدعوى الإجماع عليه .

وربّما ظهر من «التهذيب» _ كما عن «النهايه» _ عدم الاعاده مع تعذّر البول مطلقاً ، أى مع الاستبراء وعدمه ، هكذا فى «الجواهر» .

ولكن الظاهر من الشيخ فى «الخلاف» وغيره ، وكذا جماعه من متأخّرى المتأخّرين _ كما عليه صاحب «الجواهر» والسيّد فى «العروه» بل كثير من أصحاب التعليق ، كالمحقّق الآملى والبروجردى ، بل وكثير من المتأخّرين كصاحب «مصباح الفقيه» و«الحدائق» _ الاعاده ، وهو الأقوى ، لاطلاق الأخبار المستفيضه المعتبره على وجوب إعاده الغُسل على من لم يبل ، إذا خرج منه بللاً يحتمل كونه منيّاً ولا فرق فى ذلك فيما إذا كان قد استبرء بالاجتهاد أو لم يستبرء ، كما لا فرق فيه _ أىّ فى عدم كفايه الاستبراء بالاجتهاد _ بين أن يكون قد تعذر عليه البول أم لا ، لوضوح عدم دخاله تعذّر بوله فى تغيير جهه الحكم ، لأنّ

موضوع الحكم إذا تحقّق فی أیّ حال من الاحوال فانّه یتحقّق الحكم قهراً ، والأخبار تدلّ علیه منطوقاً ومفهوماً ، فلا یمكن رفع الید عن مثل هذا الدلیل ، بمثل الاستصحاب الذی كان محكوماً بالدلیل ، ولا بالمعارضه مع اطلاق الأخبار الداله علی عدم وجوب شیء علیه بخروج البلل ، حیث یشمل باطلاقها حتّی لما قبل البول ، وهو مثل حدیث عبد اللّه بن هلال ، قال: «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن الرجل یجامع أهله ثمّ یغتسل قبل أن یبول ، ثمّ یخرج منه شیء بعد الغسل؟ قال: «لا شیء علیه ان ذلک ممّا وضعه اللّه عنه»(۱) .

ومثله روایه زید الشحّام(۲) .

وذلک لما عرفت أظهریه دلاله تلک الأخبار علیها ، مع إمكان الجمع بینهما وبین السابقه ، بحمل الجماع عن غیر الإنزال ، أو علی العلم بعدم وجود ءأجزاء المنیّ فی المجری ، مضافاً إلی ضعف السند الموجود فی روایه عبد اللّه بن هلال وأبی جمیله ، كما فی «الجواهر» .

مع أنّه لا دلیل لنا یدلّ علی قیام الخرطات مقام البول فی رفع حكم البلل ، ونحن أبناء الدلیل .

الصوره الرابعه: ومما ذكرنا فی الصوره السابقه ظهر فساد القول بعدم الاعاده بالأولویّه فیما إذا تعذّر علیه البول ، وهو لم یجتهد فی ذلک . لأنّکَ إذا عرفت عدم دخاله التعذّر فی تغییر الحكم فی صوره الاجتهاد ، ففی عدم دخالته فیه مع عدم الاجتهاد ، یكون بطریق أولی .

مضافاً إلی ورود حدیثٍ مروی فی «فقه الرضا» یدل علی هذا الحكم ، وهو

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱۳ _ ۱۴ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱۳ _ ۱۴ .

قوله: «إذا أردت الغُسل من الجنابه ، فاجتهد ان تبول ، حتّى يخرج فضله المنىّ من أحليلك ، وان اجتهدت ولم تقدر فلا شىء عليك»(۱) .

هذا ، كما انه قد نُسب حكم كفايه الخرطات مع التعذر إلى الشيخ الطوسى رحمه الله فى كتاب «التهذيب» .

فإذا لم نقل بالكفايه مع الخرطات ، فمع عدم الخرطات و مع تعذّر البول يكون الحكم أولى ، مع أنّه لا يمكن القول بدلاله الروايه عليه ، لإمكان أن يكون المراد من عدم الشىء عليه هو نفى الإشكال ، والاثم من جهه ترك البول مع عدم القدره ، لا عدم وجوب الإجتهاد مع البلل .

مضافاً إلى أنّه لا ـ يمكن معارضته مع تلك الأخبار ، خصوصاً مع ملاحظه إعراض الأصحاب عنه ، حتّى ولو علم استناده إلى الإمام عليه السلام فى غير «فقه الرضا» ، فضلاً عنه الذى قد وقع الكلام فيه .

مع أنّه على فرض قبول اطلاقه فى نفى الإعاده ، حتّى فيما إذا لم يأت بالخرطات ، قلنا إنّه يقيّد بما دلّ على وجوب الاعاده ان لم يستبرء مطلقاً ــ أى لا بالبول ولا بالخرطات ــ فلازمه وجوب الإعاده فى ذلك الفرض ، ولو سلّمنا عدم وجوبه مع الخرطات بلا بول ، كما لا يخفى .

هذا ، مضافاً إلى معارضته مع ما ورد فى «فقه الرضا» أيضاً من قوله عليه السلام : «وان خرج من أحليلك شىء بعد الغُسل ، وكنت بلت قبل أن تغسل ، فلا تعد الغُسل ، وان لم تبل فاعد الغسل»(۲) .

۱- المستدرک: الباب ۱۷ من أبواب بيان أحكام الجنابه ، الحديث ۲ .

۲- المتسدرک: الباب ۲۵ من أبواب بيان أحكام الجنابه ، الحديث ۱ .

حيث أنّه باطلاقه يشمل ما لو كان عدم بوله لأجل تعذّره ، فلابدّ من إعاده الغُسل ، سواء اجتهد بعده بالخرطات أم لا .

ولكن حيث قد عرفت إمكان عدم كون المراد من نفى الشىء ، هو نفى وجوب الإعاده ، بل نفى الإشكال والأثم ، فيرتفع التعارض من رأسه ، كما لا يخفى .

الصوره الخامسه: ما إذا خرجت رطوبه مردّده بين المنىّ وغيره ، مع الاستبراء بالبول قبل خروجها ، وعدم الاستبراء بالخرطات بعده .

فالحكم منفىٌ من حيث المنىّ ، أى لا يجب عليه إعاده الغُسل بخروجها ، للأخبار السابقه بالحكم بعدم وجوبها عند خروج البلل بعد البول ، مضافاً إلى اعتضاده باستصحاب الطهاره السابقه الحادثه بالغُسل .

وأمّا بالنسبه إلى احتمال كون المشتبه بولاً ، فهى محكومه به ، للأخبار الدالّه على الحكم بالبوليّه بالنسبه إلى البلل الخارج بعد البول ، وقبل الاجتهاد .

نعم لو قطع بعدم كون الخارج المشتبه بولاً ـ، فلا يترتّب عليها أثر أصلاً ، فيكون مثل ما لو تردّد المشتبه بين المنىّ وغير البول كالمذى ونحوه ، حيث يحكم بالطهاره ، و أنه لاغسل عليه ، كما لا وضوء عليه ، كما لا يخفى .

الصوره السادسه: ما إذا خرجت الرطوبه المشتبه بعد الاستبراء بالبول وبالاجتهاد بعده ، فلا إشكال فى عدم شىء عليه من الغسل والوضوء ، بل ولا ـ خلاف فيه أيضاً ، بل قد ادّعى الإجماع عن جماعه نصّاً ، والدليل عليه مجموع الأخبار التى دلّت على عدم وجوب الغُسل بها بعد البول ، الاخبار التى دلّت على عدم وجوب الوضوء بها بعد الاجتهاد بعد البول ، مضافاً إلى اعتضاده باستصحاب طهاره الحاله السابقه .

وليس فى البيّن شىء فى مقابل الدليل والأصل ، إلّا صحيحه محمد بن

عيسى ، الـدال على وجوب الوضوء حيث قـال: «كتب إليه رجـلٌ: هـل يجب الوضوء ممّـا خرج من الـذكر بعـد الاسـتبراء؟ قـال: نعم»(١) .

وما في غير واحد من الأخبار الداله على عدم وجوب إعاده الغسل إذا استبرء بالبول ، وأنّه ليس عليه إلّا الوضوء .

ولكن يمكن أن يجاب عنهما: أمّا عن الثاني بحملها على الرطوبه الخارجه بعـد البول قبل الاجتهاد ، فيحكم حينئذ بالبوليّه ، فيرفع الاختلاف .

وأمّـا عن الأوّل ، ــ برغم أنّه مشـتمل على الاظمـار الموجب لوهن الخبر ــ أنّه مكـاتبه ، واحتمال التقيّه فيها قويه ، مع أنّه موافق لمذهب أكثر العامّه ، كما عليه الشيخ في «الاستبصار» .

أو على ما إذا قطع ببوليّته من جهه تطرّق الوهم على عـدم ناقضـيّه ما يخرج بعـد الاسـتبراء ، ولو مع القطع ببوليّته ، مع أنّه لا يخلو من بُعدٍ وإنْ تفوّه به واحتمله صاحب «الحدائق» .

أو حمله على استصحاب الوضوء حينئذ ، كما عن «التهذيب» ، لكنّه بعيد أيضاً كما ما لا يخفى ، وقد مرّ البحث عنه سابقا .

فروع فقهيّه:

الفرع الأوّل: في أن وجوب الغُسل وإعادته ، هل هما مترتّبان على نفس خروج البلل ، أو على البلل الـذي اختبره ، و تظهر الثمره في خروجه في الظلمه وغيرها .

والظاهر هو الأوّل ، لأنّ ما ورد عليه تعليق الحكم في الأخبار ، ليس إلّا نفس

١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٩ .

خروج البلل ، الصادق على خروجه فى الظلمه ، فلا يتوقّف صدقه على اختباره . ووصف المشتبه الذى ورد فى بعض كلمات الأصحاب ، لا يقصدبه إلّا ما ذكرناه ، أى ما يوجب عليه الاشتباه لو راجع ، لا ما يكون كذلك فعلاً .

نعم ، لو شكّ فى الخارج أنّه بللٌ أو غيره ، مثل ما يتوهّم للإنسان من برد بواسطه الريح أو غيره الموجب لحصول الشكّ له ، فالظاهر عدم وجوب إعاده الغسل للأصل وعدم وجوب ما يعارضه .

فالمساله واضحه لا تحتاج إلى مزيد بيان لكن ينبغى التنبيه على أنّه لابدّ له من مقدار من الفحص ، المتوقّف عليه صدق الشبهه ، الذى هو مورد للاخبار ، وإلاّ لكان خارجاً عنه ، فيكون حينئذ نظير ما كان فى المساء غيمهٌ ، و عجز الرائى عن ملاحظه الافق ولم ير الفجر ، فشكّ فى الطلوع ، فان مثل هذا الشكّ ليس موضوعاً لاستصحاب بقاء الليل ، أو عدم طلوع الفجر حتى يترتب عليه بقائه وعدم طلوعه ، وليس هذا لأجل تعليق الحكم على الفحص بذلك ، بل لأنّ استقرار الشكّ والشبهه الذى يعدّ موضوعاً للاستصحاب موقوفٌ على تحقّق هذاالمقدار من الفحص .

وعلى كلّ حال ، لك أن تقول: ان الحكم مترتّب على الشبهه والشكّ المستقرّين لا عليهما مطلقاً ولو لم يفحص ، ولو فى الجمله ، فيما لا يقدر على الفحص التفصيلى لأجل الظلمه أو عمىً أو غيرهما .

نعم ، إذا كان الشكّ راجعا إلى أصل البلل ، أو على تقدير كونه بللاً شكّ فى كونه منيّاً أو غيره ممّا لا أثر له ، ولم يكن بصوره العلم الإجمالى بين المنىّ والبول ، فلا يحتاج إلى إعاده الغسل للأصل ، ولا معارض له إذ لا يشمله الأخبار المتقدّمه .

وما فى بعض الأخبار من تعليق الحكم على الشىء ، كما ورد فى صحيحه

محمـد بن مسـلم ، وابن ميسـره لا يراد منه إلّا البلل ، كما فهم الأصـحاب منه ذلک ، حيث قـد علّقوا الحکم على البلل فقط دون غيره ، کما لا يخفى على المتأمّل فى کلامهم .

الفرع الثـانى: قـد عرفت أنّ خروج البلـل بعـد الانزال والغُسـل ، وقبـل الاسـتبراء بالبول ، يوجب وجوب إعاده الغُسل قطعاً ، فهل يجب إعاده کلّ ما يشترط فيه الطهاره لو أتى به بعد الغُسل قبل خروج البلل من الصلاه والطواف وغيرهما أم لا؟

الأقوى هو الأوّل ، کمـا هو صـريح بعض الأصـحاب مثـل صـاحب «الجواهر» والمحقّق الآملى وغيرهما ، لانّ المعيار فى ترتب الحکم ، هو خروج البلـل ، لا تحرکه عن محلّه ، بلا فرق فى ذلک بين الحـدث الأصـغر والأکبر ، حتّى لو تحرک الحـدث عن محلّه ، وکـان فى أثنـاء الصـلاه ، وحبس نفسـه و من ثمّ اتم الصـلاه ، فـانه لا يـوجب بطلان الصـلاه ، من غير إشـکال بـل فى «الجواهر»: بلا خلاف أجده فى ذلک بين أصحابنا ، بل قد يظهر من بعضهم الإجماع عليه ، وبه صرّح الحلبى والمصنّف والعلّامه والشـهيد والمحقّق الثانى وغيرهم ، فهکـذا يکون الحکم فى المقام . نعم قـد حکى عن «المنتهى» أنه نقل قولاً عن بعض علمائنا بإعاده الصـلاه ، ففى «الجواهر» بعد نقل ذلک ، قال: «ولم نعرف القائل به ، ولعلّ مسـتنده ما فى صحيح ابن مسلم المتقدّم نقله ، وفيه: «عن الرجل يخرج عن أحليله بعد ما اغتسل شىءٌ؟ قال: يعيد الغُسل والصلاه» .

ولعلّه محمول على مـا إذا صـلّى بعـد الخروج ، فلا يعتنى باطلاقه الـذى يشـمل حتّى ما لو صـلّى قبل الخروج ، حتّى يوافق ما هو مختار الأصحاب ، من عدم لزوم الإعاده إلّا للغسل خاصّه .

الفرع الثـالث: لا إشـکال فى انّ هـذا الغُسـل هو غسـل الجنـابه ، فلازمه اجراء جميع أحکامه عليه ، ومنها الاجتزاء عن الوضوء ، وعدم جواز التوضّئ بعده ، کما

كان الأمر كذلك فى أصل غُسل الجنابه ، فيكون حكم الجنابه بالبلل كالجنابه بالإنزال فى جميع الأحكام .

كما أنّ الظاهر أنّ الجنابه العارضه بالبلل ، حكمها حكم الجنابه بالإنزال من الأحكام قبل الاغتسال ، من حرمه الدخول فى المساجد ، ومسّ المصحف وغيرهما ، لأنّه الظاهر من الأخبار الآمره باعاده الغُسل الأوّل ، ولم يتضمّن شىء منها أمراً بالوضوء ، لاحتمال البوليّه ، كما لا يخفى على من راجع ونظر إلى لسانها ، بل ولم يُنقل الخلاف من أحد فيه أيضاً .

الفرع الرابع: بعدما عرفت دلاله الأخبار ، على الحكم بكون الرطوبه المشتبهه الخارجه قبل الاستبراء بالبول والخرطات منيّاً و جنابةً ، وعلى خروجها بعد الاستبراء بالبول وعدم الخرطات كونه بولاً ، فيجب الغُسل على الأوّل؛ دون الوضوء ، وعلى الثانى يجب الوضوء دون الغُسل .

فالآن يجرى البحث فيأنّ هذا الحكم مخصوصٌ بما إذا كان مشتبهاً من جميع وجه ، أى لم يكن له العلم ولو إجمالاً فى ، كما هو الغالب ، أو كان لإطلاق الأخبار الدالّه على هذين الحكمين نفياً واثباتاً ، اطلاقاً يشمل حتّى صوره وجود العلم الإجماليبكون الرطوبه منيّاً أو بولاً ـ فلازم هذاالإطلاق هو الحكم بمقتضى دلاله الأخبار ، من وجوب الغُسل فقط دون الوضوء فى الأوّل ، والوضوء دون الغسل فى الثانى ، بخلاف ما لو قلنا بعدم الإطلاق ، حيث أنّ لازم ذلك حينئذ هو العمل بمقتضى العلم الإجمالى ، بكونها منيّاً أو بولاً ـ ، من الجمع بين الغسل والوضوء ، لأنّ الغُسل اليقينى محتاج إلى الفراغ اليقينى ، ولا ـ يحصل ذلك إلّا بالجمع بينهما .

وقد اختار صاحب «الجواهر» الأوّل ، فيجب عليه الغُسل فقط ، لكن بشرط ان لا يبول بعد الجنابه ، سواءً استبرأ بالخرطات أم لا ، وسواء علم إجمالاً بكونها

منیّاً أو بولاً أم لا ، کما یجب علیه الوضوء فقط ، إنْ کان قد بال من الجنابه ، ولم یستبرء من البول ، سواء علم إجمالاً بأحدهما أم لا ، خلافاً لما عن الشهید فی «التمهید» من إیجاب الغُسل والوضوء ، فی صوره العلم بأحدهما .

ولا۔ یخفی علی المتأمّ۔ل فی لسان الأخبار قوّه ما ذکره صاحب «الجواهر» قدس سره ، خصوصاً لمن لم یبل بعد الجنابه ، ولم یستبرأ أصلاً ، حیث أنّه مورد نفس الأخبار واطلاقاتها .

ویمکن فرض عده صور فی هذه المسأله ، وهی :

تاره: أنْ یعلم إجمالاً بکون الرطوبه منیّاً أو بولاً ، ولم یحتمل غیرها ، مع عدم الاستبراء مطلقاً لا بالبول ولا الإجتهاد بعده .

فالحکم علی رأینا هو الحکم باتیان الغُسل وحده ، وعلی رأی الشهید والسیّد فی «العروه» _ علی احتمالٍ فی المسأله (۳) ، فی ذیل باب مستحبّات غُسل الجنابه _ بقوله: «ومع الأمرین ، فیجب الاحتیاط بالجمع بین الغُسل والوضوء» .

حیث یشاهد فی کثیر من نسخ «العروه» فی هذه المسأله قوله: «عدم الأمرین» باضافه لفظ (عدم) ، فیوافق کلام الشهید .

ولکن الظاهر أنّه سهو من القلم ، وإلاّ۔ یرد علیه بأنّه المورد للقدر المتیقّن من الأخبار ، بالحکم بوجوب الغُسل وحده . بل قد یوجب تکرارٌ لما وقع قبله ، حیث یفهم من قبل هذه العباره صوره فقد الأمرین _ أی البول والإجتهاد _ فلا یحتاج إلی التکرار ، کما لا یخفی .

وکیف کان ، لعلّ وجه حکمهم بالاحتیاط بالجمع ، هو حمل الأخبار مع اطلاقها ، علی صوره عدم وجود العلم الإجمالی بأحد الأمرین من المنیّ أو البول ، بان کان المشتبه مشتبهاً من کلّ وجه ، أی لا یعلم أنّ الرطوبه منیّ أو بول ،

أو غيرهما من المذى والودى ، عملاً بمقتضى قاعده العلم الإجمالى فى صورته .

ولكن الجزم بذلك مشكلٌ ، خاصه إذ الوحظ سياق اطلاق الأخبار ، ولا تكون ندرته على حدّ يوجب الانصراف فيها إلى غيره ولكن مع ذلك يكون الاحتياط فى هذه الصوره حسن جدّاً .

اُخرى: أنْ يعلم اجمالاً كذلك ، مع سبق البول وعدم الاستبراء بالخرطات بعده .

والحكم فيها ـ جرياً على مقتضى الأخبار ـ هو الحكم فى الرطوبه بالبول ، فيجب فيه الوضوء خاصّه دون الغسل ، لما دلّ عليه طائفتان من الأخبار: طائفه وارده في المقام ، وطائفه اخرى وردت فى باب من بال ولم يستبرأ بعده بالخرطات من ابواب الوضوء ، خلافاً للقاعده الجاريه فى باب العلم الإجمالى .

وقد عرفت وجه القولين فى الصوره السابقه ، حيث يجرى هنا أيضاً مجمل الأخبار على غير صوره العلم .

وثالثه: أنْ يعلم إجمالاً كذلك ، مع عدم البول ، ولكن قد أتى بالخرطات بعد الإنزال .

فالحكم على التحقيق عندنا هو عدم قيام الخرطات مقام البول وهو يقتضى الغُسل وحده ، ان لم نقل بما هو مقتضى قاعده العلم الإجمالى ، وإلّا يجب كلاهما ، لأنّه داخل حينئذ تحت مفاد الأخبار ، بكون الرطوبه محكوماً بالمنويّه .

وعلى القول بكفايه الخرطات فى الاستبراء من المنىّ ، فانه يترتب عليه حكمه .

أمّا مع التعذّر ـ من البول كما عند بعض ، أو مطلقا عند آخرين ـ فالحكم عندهم هو أجراء قاعده العلم الإجمالى ، من الاحتياط بالجمع بين الغُسل والوضوء ، لأنّه حينئذ يكون مثل من رأى الرطوبه مع العلم بعد البول والاجتهاد ، حيث أنّ عليه العمل بمقتضى العلم الإجمالى ، لإحتمال كون الرطوبه حينئذ

حدثاً جديداً ، كما لا يخفى .

والرابعه: أن يعلم كـذلك مع الاسـتبرائين ، فمن حيث أنّه بال ، فلا يحكم بالجنابه ، ومن جهه أنّه أتى بالخرطات بعـد البول ، فلا يحكم بكونها بولاً ، فيلزم عليه الاحتياط بالجمع بينهما رعايه للعلم الإجمالى .

وفصّل بعض الفحول من السـاده ــ كـالمحقّق الاصـفهانى ، والبروجردى فى تعليقتيهمـا على «العروه» ــ فيمـا لو وقع الأمرين من البول والاسـتبراء منه ، حيث قال المحقّق الآملى فى «مصباح الهدى»: إن قوله هذا كاشف عن دقّه نظره ، و من ثمّ يرتضى قولهما ويقول بعد توضيح كلامه: إنّه لا بأس به .

والظاهر أنّه يقصد من بعض الساده ، السيّد الاصفهانى رحمه الله .

وكيـف كـان ، فـانّ تفصـيل الحكم هو أنّه لو وقع منه الأمرين من البول والخرطـات ، فـان كـان وقوعهمـا قبـل الغسـل والرطوبه المعلومه بين البول والمنىّ بعـد الغُسـل ، فـانه يجب الجمع بين الغُسـل والوضوء ، لأنّ بالغسل قـد حصـلت كلتا الطهارتين ، وبعد خروج الرطوبه بعـد الغسل ، مع العلم الإجمالى بكونها أحـدهما ، فيكون من قبيل الحدث الجديد ، فكلّ من استصـحاب الطهاره من الأصغر والأكبر يتعارضان ويتساقطان ، ولا يمكن الجمع بين الاستصحابين بانتقاض أحدهما ، فيجب الجمع بين الطهارتين .

هذا بخلاف ما لو وقع منه الأمرين بعد الغُسل ، فحينئذ يكفى الوضوء خاصّه ، لأنّه إذا بال يكون قد قطع بتحقّق الحدث الأصغر ، ومع اقـدامه على ايتـان الخرطات والاسـتبراء بعـده ، فانّه اذا شاهـد الرطوبه بعـده ، يتردّد بين كونها منيّاً أو بولاً ، ويعلم أن المردد أحدهما ، فاستصحاب بقاء الحدث الأصغر ، مع استصحاب عدم كونها منيّاً ، واستصحاب بقاء الطهاره الكبرى ، يفيدان الحكم

بوجوب الوضوء عليه خاصّه للحدث الأصغر دون الغُسل ، وهو المطلوب ، فلا وجه للحكم بالاحتياط حينئذ ، كما لا يخفى .

اقول: هذا التفصيل حسنٌ فی نفسه ، ولعلّه مقبول عند الكلّ ، لكنّه خارج عن مورد الأخبار فی كلا طرفيه ، فلا يعارض النصوص ، لأنّ ما ورد فيها هو كون الرطوبه بعد الغُسل وقبل الاستبراء بالبول ، حيث حكمت الاخبار بالغُسل وحده .

وأُخرى: ما لو بال واغتسل ، ثمّ شاهد الرطوبه ، حيث حكم بعدم وجوب الغُسل عليه ، وانّ عليه الوضوء لو لم يستبرء بعد البول ، ولا وضوء عليه لو كان قد استبرء بعده ، من دون تفصيل فی الصورتين بين وجود العلم الإجمالی بأحدهما وعدمه .

فما ذكراه وجيه فی حدّ نفسه ، فليتأمّل .

الثانیه: إذا غسل بعض أعضائه ، ثمّ أحدث .

فقیل: یُعید الغُسل من رأس ، وقیل: یقتصر علی إتمام الغُسل ویتمّه ویتوضّأ للصلاه ، وهو الأشبه (۱).

(۱) برغم أنّ صدر عباره المصنّف مطلقه ، من حیث مصداق الغُسل الذی وقع فیه الحدث من الجنابه وغیرها ، إلّا أنّ ذیلها بقوله: «یتمّه ویتوضّأ للصلاه» ، قرینه علی کون مراده من الغُسل هو الجنابه ، لأنها فقط یُجزی عن الوضوء دون غیره من الأغسال الثلاثه أو الأربعه، وهیالحیض والنفاس والاستحاضه ومسّ المیّت.

وکیف کان ، فانّه لابدّ أن نلاحظ البحث بنحو أوسع ، غیر مخصوص بغُسل الجنابه ، ثمّ نوجّه عنان البحث إلی خصوص غُسل الجنابه ، لاشتماله علی بعض الخصوصیات المختصه به .

فی غسل الجنابه / لو أحدث أثناء الغسل

فنقول وباللّه الاستعانه: الحدث الواقع فی أثناء الغُسل یتصوّر علی أقسام ، وهی:

تاره: یکون الحدث المتخلّل ، من جنس الحدث الذی اراد رفعه بالغُسل ، مثل ما لو حدثت له الجنابه فی اثناء غُسل الجنابه ـ سواء کان ترتیبیّاً أو ارتماسیّاً ـ فان قلنا بإمکان التدریج فی الارتماسی فهو ، وإلّا یشکل التخلّل بالحدث فی الآنی منه ، الحاصل بالدفعه ، وهکذا فی سائر الاغسال بالنسبه إلی الحدث المتجانس مع الحدث الذی یرید رفعه ، کالحیض المتخلّل فی غُسله ، والمسّ المتخلّل فی غُسله ، والاستحاضه الوسطی المتخلّله فی غُسلها ، فلا إشکال فی مثله بأن تخلّل الحدث کذلک مبطلٌ لرافعه لانّه یکون مثل تخلّل البول وغیره فی أثناء الوضوء ، فإنّه یوجب بطلانه قطعاً ، لعموم مادلّ علی وجوب الغُسل أو

الوضوء بعد الحدث المتجانس ، ولا وجه حينئذ للإتمام والتكرار لعدم تصوّر التبعيض فى المتجانس ، وبذلك ينقطع استصحاب الصحّه فيما غسل ، فلزوم إعاده الغُسل بحدوث جنابه فى أثنائه اتفاقى ، كما عن «كشف اللثام» وقبله صاحب «الجواهر» قدس سره .

نعم ، يستثنى من ذلك المستحاضه وغيرها مثل المسلوس والمبطون ومن لا يقدر على امساك ريحه ، حيث لا يقدح حدوث كلّ قسم فى أثناء رفعه ، إذا كان مضطرّاً إليه فى غير المستحاضه ، وأمّا فيها فان الجواز أما مطلقٌ أو على احتمال مع الضروره ، كما يأتى البحث فيه فى محلّه .

وأُخرى: ما يكون الحدث المتخلّل ، غير متجانس مع ما يرفعه ، كتخلّل الأكبر فى رافع الأصغر ، مثل تخلّل المسّ فى أثناء الوضوء ، وتخلّل الوسطى فى رافع الأصغر فى المستحاضه ، أو تخلّل الكبرى فى رافع الوسطى فيها .

وحكم هذا القسم يكون مثل حكم الفرض السابق ، من حيث الناقضيّه ، فيكون مثل حدوث الأصغر فى أثناء رافعه ، ولازمه عدم الاكتفاء بالوضوء الأوّل ، مع تخلّل الوسطى ، أو الكبرى فى أثنائه فى المستحاضه ، كما لا يكتفى بالوضوء المتخلّل فيه المسّ ، وكذلك لا يكتفى بالغُسل الواقع فيه الكبرى ، إذا كان للوسطى فى الاستحاضه ، إذ ليسا من قبيل الحدثين المتمايزين ، ليجرى فيهما ما سنتحدث عنه إن شاء اللّه .

وثالثه: ما يكون الحدث العارض من الأكبر ، الواقع فى أثناء رافع الأكبر ، لكنّه من غير جنسه ، مثل حدوث المسّ فى أثناء غُسل الحيض ، أو غسل المستحاضه .

وهذا الفرض أيضاً على قسمين:

تاره: يكون فى غُسل غير مجزٍ عن الوضوء ، كغسل الحيض والنفاس

والاستحاضه والمسّ .

وأُخرى: ما يكون فى أثناء غُسل يكفى عن الوضوء ، مثل غُسل الجنابه .

فأمّا فى الأوّل منهما: ففى «الجواهر»: «فلعلّ الأقوى عدم النقض فى غير غُسل الجنابه ، لما عرفت سابقاً أنّها احداث متمايزه لا تداخل قهرى فيها ، فيكون من قبيل المحدث بالحدثين ، وقصد رفع أحدهما» .

ولقد اجاد فيما أفاد ، كما عليه السيّد فى «العروه» فى المسأله التاسعه ، حيث قال بعد نقل الفروع: «فالأقوى عدم بطلانه فيتمه ويأتى بالآخر ، ويجوز الاستئناف بغُسل واحد لهما ، ويجب الوضوء بعده إن كان غير الجنابه ، أو كان السابق هو الجنابه ، حتّى لو استأنف وجمعها بنيّه واحده على الأحوط ، وان كان اللاحق جنابه ، فلا حاجه إلى الوضوء سواء أتمّه وأتى للجنابه بعده ، أو استأنف وجمعها بنيّه واحده» .

انتهى ما فى «العروه» فى ذيل مستحبّات غسل الجنابه وأحكامه(۱) .

وأمّا فى الثانى مثل ما لو وقع المسّ فى غُسل الجنابه ، أو وقع الحدث الأصغر كالبول فيه ، وقلنا بكفايه غُسل الجنابه عن الوضوء ، وإلّا فانّ غُسل الجنابه مثل سائر الأغسال فى عدم النقض بتخلّل الحدث الأكبر غير المتجانس أو الأصغر فيه .

فلو عرضت الجنابه فى أثناء رافع غيرها ، كغُسل الحيض مثلاً ، فالظاهر عدم النقض به ، للاستصحاب الجارى فيه من غير معارض .

وما وقع من بعض ، من دعوى الإجماع على فساد غُسل الجنابه ، لو تخلّل فى أثنائه الحدث الأكبر ، قد يراد به فى المجانس منه دون غيره ، لاستبعاد دعوى

۱- العروه الوثقى: المحشّى بحاشيه البروجردى: ص۸۵ .

الإجماع فيه ، إذ لا وجه لدعوى فساده .

نعم ، لـو عكس الأـمر ، بـأن كـان العـارض هو الحيض فى أثنـاء غُسـل الجنـابه ، فقـد جـاء فى «الجواهر»: «الظـاهر من كـثير من الأصـحاب النقض ، بل صـرّح بعضـهم بالنسـبه إلى غُسل الجنابه ، ولعلّه لقوله عليه السـلام : «قد جاءها ما يفسد الصلاه) ونحوه . وأراد به روايه الكـاهلى ، عن أبى عبـد اللّه عليه السـلام : «عن المرأه يجامعهـا زوجهـا فتحيض ، وهى فى المغتسل ، تغتسل أو لا تغتسل؟ قال: قد جاءها ما يفسد الصلاه فلا تغتسل»(۱) .

ثمّ قـد اعترض رحمه الله عليه ، وقـال : «إلاّـ أنّه قـد يقـال : لاـ دلاـله فيه عليه ، بل الظاهر اراده الارشاد ، لمكان عـدم الفائـده فى الغُسل حينئذ ، لاشتراك الحائض مع الجنب فى كثير من الأحكام ، إن لم نقل بكلّها ، وإلاّ فلا فرق بين جواز الغُسل للجنابه ، مع بقاء حدث الحيض بعد انقطاع الدم ، وجوازه كذلك قبل الانقطاع . لكنّه لا يخلو عن تأمّل ونظرٍ ، لتوقفه على ثبوت الخطاب من الشارع ــ ولو ندباً ــ برفع حدث الجنابه مثلاً ، وهو مشـكلٌ ، ولا يدخل تحت ما دلّ على الكون من طهاره ، لعدم تيسّرها ، ولعلّه بذلك يفرّق بين حال انقطاع الدم وعدمه ، فتأمّل جيّداً» .

انتهى محل الحاجه(۲) .

ولا يخفى ما فيه من الاشـكال ، لأنّ الروايه ربّما تـدلّ على نفى وجوب الغُسل عليها ، من جهه وقوع النهى فى مورد توهّم وجوبه ، فمثل ذلك لا يستفاد منه النهى التحريمى أو الفساد ، كما توهم فى أن دعوى عدم الفائده فى مثل هذا

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۲ من أبواب الحيض، الحديث ۱ .

۲- الجواهر: ج۳ / ۱۳۰ .

الغُسـل فى تلـك الحـاله ليست على مـا ينبغى ، لأنّه قـد يمكن دعوى وجود اثر حيثى لهـذا الغُسـل من جهه نفى الكراهه ، لمثل الأكل والشرب والدم الذى كان مع الجنابه ، نظير رافعيّه الوضوء للجُنب بالنسبه إلى تلك الثلاثه ، فالخطاب الندبى بالنسبه إلى ذلك غير بعيد .

كما قد يستأنس ذلك من حديث عمّار ، عن أبى عبد اللّه عليه السلام : «عن المرأه يواقعها زوجها ، ثمّ تحيض ، قبل أن تغتسل؟ قال : إنْ شاءت أن تغتسل فعلت ، وان لم تفعل فليس عليها شىء ، فإذا طهرت اغتسلت غُسلًا واحداً للحيض والجنابه(۱)» .

حيث تـدلّ على جواز اتيـان الغُسـل ، حتّى مع وجود الـدم ، فضـلًا عن انقطـاعه إلاّ ـ أنّه لا ـ ينـافى أن تترك الغُسل وتأتى به حال الاتيان بغُسل الحيض ، بغسلٍ واحد لهما ، أو مع التعدّد أو التمايز فى النيّه .

وكيف كان ، فانّ دعوى نقض غُسل الجنابه بعروض الحيض ، لا يخلو عن إشكال .

هذا إذا كان الغُسل المعروض فيه غير غُسل المستحاضه المبيح ، وأمّا فيه فقد يقال إنه ينتقض بمجرّد عروض المسّ فيه ، وذلك لوجوب تقديم غُسله عليه ، وتأخير غُسل الاستحاضه عنه ، لمكان وجوب المبادره بعد غُسل الاستحاضه إلى الصلاه ، فتأمّل جيّداً .

هذا كما ورد فى «الجواهر» .

اقول : ما ذكره صحيحٌ ، لو لم نقل بجواز الاتيان بغسل واحد لكلاهما ، مع نيّه واحده ، وإلاّ لا يوجب النقض ، لأنّه بنفسه _ لولا التأخير _ لا يلزمه ، فمع جواز

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲۲ من أبواب الحيض، الحديث ۴ .

ذلک ینتفی التأخیر ، فلا وجه للانتقاض ، کما لا یخفی .

فلنرجع حینئذ إلی أصل البحث الذی لأجله عقدنا هذا الفصل ، وهو البحث عن حکم وقوع الحدث الأصغر فی أثناء غُسل الجنابه ، وأنّ وقوعه هل یوجب لزوم إعاده الغُسل من رأسه ، بلا ضمّ وضوء کما هو القول الأوّل ، کما ذکره فی «الشرائع» وجاء فی «الهدایه» و«الفقیه» و«المبسوط» واختاره العلاّمه والشهید وغیرهما ، بل نسبه المحقّق الثانی فی «حاشیه الالفیّه» إلی الأکثر ، واختاره جماعه من متأخّری المتأخرین ، واستدلوا لذلک بأُمور ، وهی :

الأمر الأوّل: حسب ما ذکره المحقّق الآملی تفصیلاً فی «مصباحه» والیک نصّه بتخلیص منا ، حیث یقول : «یکون لزوم استئناف الغُسل بالاولویّه ، بأن یقال : إنّ هذا الحدث لو وقع بعد تمام الغُسل لأبطل اباحته للصلاه ، فابطاله لها فی الأثناء یکون بطریق أولی ، فإذا أبطل فیحتاج إلی تجدید طهاره للصلاه .

لکن إذا وقع الحدث بعد الغُسل ، لما لم یکن المحدث جُنباً یکفیه الوضوء ، وأمّا الواقع فی الأثناء ، فلأجل کون المحدث جُنباً ــ إذ لا ترتفع جنابته إلاّ بکمال الغُسل ــ یسقط اعتبار الوضوء معه ، فیکون الحدث الأصغر الواقع فی الأثناء کالجنب الواقع فی الأثناء ، من احتیاجه إلی استئناف الغُسل من غیر اشکال» .

وقد أُجیب عنه علی مافی «مصباح الفقیه» بتقریر ماجاء فی «مصباح الهدی» بمنع الأولویّه أوّلاً ، وذلک لأنّ القائل بالقول الثانی ــ أعنی القائل بلزوم الإقتصار علی اتمام هذا الغُسل من غیر ضمّ الوضوء الیه ــ یدّعی أنّ المستفاد من الادلّه ، من الإجماع وغیره ، هو أنّه لا أثر لأسباب الوضوء ، مادامت الجنابه باقیه ، ولا ترتفع الجنابه إلاّ بعد تمام الغُسل ، فکیف یقاس حینئذ حال الاشتغال بالغُسل بما بعده ، فضلاً عن أن یکون أولی .

وثانیا : بمنع کون نتیجه الأولویّه ـ علی تقدیر تسلیمها ـ اثبات وجوب الاستئناف راساً ، لأنّ الأولویّه المذکوره علی تقدیر تمامیّتها ، لا تقتضی إلاّ کون وقوع الحدث فی أثناء الغُسل ، کوقوعه بعده رافعاً لأثره فی الجمله ، ونتیجه ذلک عدم جواز الاقتصار علی اتمام هذا الغسل ، فیبطل به القول الثانی ، ولا یثبت به القول الأوّل ـ أعنی الاستئناف من رأس ـ إذ مقایسه الحدث الواقع فی الأثناء ، بالواقع بعد الغُسل ، یقتضی إیجاب الوضوء به ، کما یجب الوضوء بالحدث الواقع بعده ، فیمکن الالتزام مع هذه الروایه إلی القول الثالث ـ أعنی لزوم اتمام الغُسل مع ضمّ الوضوء إلیه ـ

نهایه ماجاء فی «مصباح الهدی» نقلًا عن الهمدانی(۱) .

فأورد علیه المحقّق الآملی فی «مصباحه» بقوله : «ولکن الانصاف عدم تمامیّه الایراد الأخیر ، علی تقدیر تسلیم الأولویّه ، فإنّ المستدلّ أدرج فی استدلاله الأولویّه ، بأنّ تأثیر الحدث فی الأثناء کتأثیره بعده ، لا یخلو أمّا أن یوجب علیه الوضوء ، کما إذا کان الحدث بعده ، أو لا یوجبه؟ فعلی الأوّل : یلزم وجوب الوضوء علی الجنب ، وقد أبطله . وعلی الثانی : یجب علیه استئناف الغُسل . وحاصل استدلاله ینحّل إلی منفصله مرکّبه من أجزاء ثلاثه ، وهی : الأوّل: أنّ الحدث فی الأثناء یؤثّر کما یؤثّر لو وقع بعد الغُسل .

الثانی: أنّ الجنابه باقیه لا ترتفع ، إلاّ بإتمام الغُسل ، فما لم ینته الغُسل إلی آخره فالجنابه باقیه .

الثالث: أنّ الوضوء لا یجب مع غُسل الجنابه ، بل هو بدعه .

۱- مصباح الهدی : ۴/۳۱۶ .

ومع تمـاميّه هـذه المقـدّمات الثلاث ، لاـ يرد عليه عـدم اقتضاء الأولويه لمـدّعاه ، بل هى تبطل القول الثانى ، لا أنّها تُثبت القول الأوّل» .

انتهى محل الحاجه(۱)

اقول : ان مـا أورده على المعترض غير واردٍ ، لأنّا إذا سلّمنا كون تأثير الحـدث فى الأثناء كالواقع بعـده ، لكن ليس تأثيره ابطال الغُسل ، حتّى يوجب الاستئناف كما قصـده المسـتدل ، بل تأثيره يكون كتأثير الحدث بعد تمام الغُسل ، من عدم إمكان الاكتفاء بالغُسل للصلاه ، فيحتاج إلى ضمّ الوضوء اليه ، كما هو القول الثالث .

وما ذكره فى المقـدّمه الثالثه ، بأنّ ايجاب الوضوء فى هـذه الصوره يعـدّ باطله بدعه مرتبطه بغير موردنا ، أعنى أنّه متعلق بالمورد الذى لم يقع فى أثنائه الحدث ، أو لم نقل بتأثيره فى وقوعه فيه .

فما أورده المحقّق الهمدانى يعدّ وجيهاً .

هـذا ، مع إمكـان المنع فى أصـل الأولويّه ، لإمكـان أن يقال إن تأثير أسـباب الوضوء مع بقاء الجنابه ، ليس كتأثيره بعـد تماميّه الغُسل ، لأنّ الاباحه قد تحقّقت بعد التماميّه ، بخلاف قبلها ، فلا يصحّ المقايسه بين الحاله السابقه واللاحقه ، كما لا يخفى .

كما يرد على المحقّق الآملى قـدس سره ، من منعه المقدّمه الثانيه ، من بقاء الجنابه إلى تمام الغسل ، حيث قال: «بل من الممكن أن يكون حدوثها ، كحدوث الغُسل الذى سبّبها تدريجيّاً ، فبغسل كلّ عضوٍ من الأعضاء تحصل طهاره ذاك العضو ، غايه الأمر على النحو الشرط المتأخّر المعقول ، وهو أن يكون حصول طهاره كلّ

۱- مصباح الهدى : ۴/۳۱۷ .

عضو مغسولٍ ، مشـروط بتعقّب حصول طهاره الأعضاء اللاحقه عنه ، فعند غَسل الرأس يمكن فى عالم التصوّر أن يكون حدوث طهارته عنـد تحقّق غَسل آخر جزءٍ من أجزاء الجانب الأيسـر ، فإذا تحقّق ذلک ، تتحقّق طهاره الرأس والرقبه ، وعلى هـذا يكون حصول الطهاره آنيّاً ، وإنْ کان سببها _ الذى هو الغَسل _ تدريجيّاً .

وهذا هو الذى ذكره المستدلّ من توقف حصول الطهاره على تمامه ، مع ذكره لإحتمالين آخرين :

أحـدهما: حصول طهاره كلّ عضو مع غَسـله ، من دون توقف على غسل سائر الأعضاء ، بحيث يترتّب على كلّ عضوٍ مغسول أثر طهارته ، من جواز مسّ كتابه القرآن ، ودخول ذلک العضو فى المسجد ، ولو لم يأت بغَسل سائر الأجزاء .

وثانيهما: حصول الطهاره لكلّ عضو ، من زمان غسله ، لكنّه مشروطٌ بتماميّه غَسل سائر الأجزاء .

ثمّ أختار ذلک ، وقال: ولعلّ هـذا أقرب بحسب الاعتبار ، وأظهر من الـدليل ، كما لا يخفى على مَن دقّق النظر فى مثل قوله عليه السلام : «كلّ شىء امستته بالماء فقد أنقيته» .

ثمّ ينتج جواز ادخال الرأس مثلاً فى المسـجد ، فيما إذا اغتسل الرأس فى الصـبح مثلاً ، بعد الفراغ من غسله ، إذا كان يصدر منه غَسل بقيّه الأعضاء فى العصر .

بل يختاره أخيرا بقوله : فلعلّه شىء يمكن القيام عنده» .

إنتهى محل الحاجه(۱) .

وفيه ما لا يخلو من النقاش؛ أوّلاً: «أنّ مقتضى ذلک كون الطهاره أمراً ترتيبيّاً لا

۱- مصباح الهدى: ۴/۳۱۸ .

بسیطاً ، فلاـ یکون الشکّ فیها شکّاً فی المحصِّل والمحصَّل ، فیکون الشکّ فیه شکّاً فی التکلیف المقتضی للبراءه .ثانیاً: لوقلنا بلزوم الجمود علی الفاظ الدلیل فی مثل دلیل السابق الذکر فانّه یقتضی حصول الطهاره لکلّ عضو مطلقاً ، لا مشروطاً بغَسل سائر الأعضاء ، مع کونه خلاف الإجماع فی الجمله . ثالثاً: لو سلّمنا کونه مشروطاً ، به فیأتی الکلام فی أنّه کیف تحصل الطهاره حین الغَسل ، مع عدم تحقّق غَسل سائر الأعضاء فی الخارج ، حیث یستلزم تحقّق المشروط قبل شرطه ، إلاّ أن یکون تعقّبه بذلک کاشفاً عن تحقّق الطهاره حین الغُسل ، فترتیب الآثار علیه قبل ذلک لا یخلو عن إشکال . اللّهمّ إلاّ أن یجعل قصده فی ذلک کافیاً فی تحقّق الطهاره ، فالشرط حینئذ یکون القصد ، لا عین وجود غَسل سائر الأعضاء ، فاثبات مثل ذلک من لسان الأدلّه لا یخلو عن تعسّف ، ولعلّه لذلک لم یخطر مثله إلی وهم أحد . فالظاهر کون الطهاره حاصله بعد تمامیه غَسل آخر الأعضاء ، فلا یجوز مسّ کتابه القرآن قبله ، کما علیه الفتوی .

الأمر الثانی: فی لزوم استئناف الغُسل من جهه جریان استصحاب بقاء الجنابه ، عند الاکتفاء بالغُسل الذی وقع الحدث فی أثنائه ، للشکّ فی کونه مزیلاً لها أم لا ، فیستصحب أثرها إلی أن یعلم بتحقّق المزیل ، وهو الغسل الواقع عقیب الحدث . وقضیّه هذا الاستصحاب هو الاجتزاء باستئناف الغُسل ، بلاـ حاجه لضم الوضوء إلیه ، لأنّ الاستصحاب من الأُصول المحرزه ، فیحرز به الجنابه ، فکأنّه عالمٌ ببقائها ، فیکون حاله کما إذا علم بها ، کما لو استصحبها عند الشکّ فی أصل الغُسل . فلا یرد علیه بأنّ اقتضائه لإعاده الغسل ، لا یوجب الاجتزاء وحده ، بل مقتضاه إعادته مع الاتیان بالوضوء أیضاً ، تحصیلاً للیقین بالبراءه ، وذلک لأنّ الاستصحاب ـ علی تقدیر جریانه فی المقام ، لمکان کونه

محرزاً _ يثبت بـه الـدرجه الثـالثه من العلم الطريقى تشـريعاً ، فيـترتّب عليه كلّمـا يـترتّب على العلم ، فيحصـل به اليقين بـالبراءه تشريعاً» .

إنتهى كما فى «مصباح الهدى(۱)» .

وفيه ما لا يخفى على المتأمّل ، لأنّ جريان هذا الاستصـحاب _ بالتقريب الذى ذُكر _ برغم أنّه صحيحٌ ويثبت ما قيل ، لولا كونه محكوماً باستصحاب آخر ، الذى يقتضى صحّه الغُسل الذى وقع فيه الحدث ، وهو استصحاب صحّه الغسل للأجزاء السابقه ، بعد عروض الشكّ فيه ، بواسطه وقوع الحدث فى أثنائه .

والمراد من الصـحّه للأجزاء ، هو الصـحّه التأهليّه لها ، بعد الحاق الاجزاء اللاحقه بها ، إذ الشكّ فى بقاء الجنابه وعدمه ، مسبّبٌ عن الشكّ فى صحّه الغُسل بواسطه الحدث الواقع فى الأثناء وعدمه .

الأـمر الثالث: فى الحكم بلزوم الاستئناف ، هو التمسّک بقاعـده الاشـتغال ، لأنّه قبل عروض الحـدث كان مشـغولاً قطعاً ، فبعـده يشكّ فى جواز الاكتفاء به فى رفع التكليف بوجوب الغُسل للاتيان بما يشترط فيه الطهاره من الواجبات .

لكنّه ينـدفع أوّلاًـ : بأن هـذا الأصل إنّما يجرى مع عـدم وجود أصل حاكم عليه مثل الاستصـحاب ، سواءً كان موافقاً أو مخالفاً ، والحال أنّ هذا الأصل موجودٌ هنا ، وهو استصـحاب بقاء الجنابه من الموافق ، واستصحاب الصحّه _ كما عرفت _ من المخالف . فمع وجود هـذين الأصـلين لاـ تصـل النوبه إلى قاعـده الاشـتغال إلاّ تأييـداً ، وهو يصـحّ لولا وجود أصل حاكم على أصل بقاء الجنابه ، وهو استصحاب صحّه الأجزاء السابقه ، بما عرفت تفصيله .

۱- مصباح الهدى : ۴/۳۱۵ .

وثانیاً: لو سلّمنا عدم جریان استصحاب الصحّه ، بتوهّم کون المقام أیضاً من قبیل مانعیّه التکفیر عن الصلاه ، باحتمال کون المانعیّه منتزعه عن تقیید المأمور به بعدم المانع ، بأن تکون صحّه الإجزاء فی الغُسل ، مقیّده عن تقیّید المأمور به فی الغسل ، بعدم عروض الحدث فی الأثناء ، فمع عروضه یشکل التمسّک باستصحاب الصحّه ، بل لابدّ من احراز الشرط .

وبرغم ذلک قیل _ کما عن المحقّق الآملی فی «مصباحه» _ : «بأنّ المقام هو مجری البراءه لا قاعده الاستصحاب ، لأنّ مرجع الشکّ فی فساد الغُسل بالحدث المتخلّل فیه ، إلی الشکّ فی دخل عدم الحدث فی صحّته ، وعند الشکّ فیه یکون المرجع البراءه ، کما هو الشأن فی الشکّ فی الشرطیّه والمانعیّه»(۱) ، إنتهی محل الحاجه .

اقول : بأنّ الشکّ فی حاله تخلّل الحدث ، یکون مردّداً بین الشرطیّه _ ، وهو کون عدم الحدث فی الأثناء شرطاً لصحّه الأجزاء _ أو مانعیّتها لصحّه الأجزاء ، فالحاله السابقه فی کلیهما هو العدم ، فیستصحب ویحصل التعارض بینهما _ أی بین الأصل فی عدم کونه شرطاً ، وبین الأصل فی عدم کونه مانعاً _ فهما متعارضان .

إلّا أن یفرّق بینهما ، بأنّ الأصل الأوّل له أثر ، وهو فساد الغُسل ، لأجل لزوم احراز الشرطیّه فی فراغ الذمّه عن العمل .

هذا بخلاف الأصل الثانی ، حیث أنّه یکون العمل صحیحاً بحسب طبعه الأوّلی ، من أمتثال الأمر ، فیترتّب علیه ذلک ، لا أن یکون هذا أثرا لأصل عدم المانعیّه .

فعلی هذا ، یرجع عند الشکّ إلی التمسّک باصاله عدم الدخاله ، وهی تقتضی البراءه . ولعلّ هذا هو السرّ ، فی کون المرجع عند الشکّ فی الشرطیّه والمانعیّه فی

۱- مصباح الهدی : ۴/۳۲۴ .

شیء ، هو البراءه لا الاشتغال ، فما ذکره فی المقام ، لا یخلو عن وجاهه وقوّه .

فإذا عرفت عدم تمامیّه تلک الأُمور ، لإثبات وجوب الاستئناف ، والاکتفاء به ، فلا یبقی حینئذ ما یدلّ علیه إلّا بعض الأخبار المرویّه الداله علی وفق القول الأوّل ، وستعرف جوابها عن قریب إن شاء اللّه .

وأمّا القول الثانی : وهو الاکتفاء بإتمامه من دون ضمّ الوضوء معه ، وهو خیره ابن ادریس وابن البرّاج ، ووافقه المحقّق الثانی وغیره من متأخّری المتأخّرین ، بل ربّما مال إلیه صاحب «الذخیره» .

وقد استدل هؤلاء الاعلام باستصحاب الصحّه ، وعدم قابلیّه تأثیر الحدث ، والإجماع علی أنّ ناقض الصغری لا یوجب الطهاره الکبری ، واطلاق ما دلّ علی صحّه الغُسل بمجرّد مسّ الماء ، المستفاد من قوله علیه السلام : «کلّ شیء أمسسته الماء فقد انقیته»(۱) .

وقوله علیه السلام : «و ما جری علیه الماء فقد أجزأه»(۲) .

واطلاق ما دلّ من الأخبار علی عدم اعتبار الموالات فی الغُسل ، المروی فی قضیّه أمّ إسماعیل(۳) ، وما ورد فی بعض الأخبار ، من جواز تأخیر غُسل بعض أجزاء الغَسل ولو إلی نصف یوم أو أزید ، حیث من البعید جدا أن لا یخرج الحدث من الإنسان فی اثناء هذه المدّه .

وما دلّ من النصوص علی کفایه الغُسل عن الوضوء ، بعد فرض قبول صدق

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۵ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۲۶ من أبواب الجنابه، الحدیث ۲ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۲۹ من أبواب الجنابه ، الحدیث ۱ .

الغُسل عليه .

هذا كلّه ما استدلّ بها على المدّعى .

فنقول فى الجواب عن كلّ ما استدلّوا به : أن هذه الادله لا تدلّ أزيد من صحّه الغسل ، وعدم فساده بتخلّل الحدث فى الأثناء ، فيبطل بذلك القول الأوّل .

وأمّا اثبات مدّعى القول الثانى ، بصحّه الغُسل من دون ضمّ الوضوء اليه ، فانه معلوم غير ، لإمكان استفاده لزوم الوضوء بما ورد على وجوب الوضوء بالحدث الأصغر ، حيث قد خرج منه مَنْ كان جنباً ، فإنّه كلّما خرج منه الحدث الأصغر لا يؤثّر فيه ، من جهه إيجاب الوضوء ، لأنّ الغُسل الرافع للحدث الأكبر يكفى عنه أيضاً بواسطه الأدلّه ، بل فى بعضها أنّ اتيانه بعده بدعه ، فشمول مثل ذلك حتى لما وقع الحدث فى الأثناء مشكلٌ .

فتدخل هذه الصوره ايضا فيما يدلّ بالعموم من لزوم الوضوء بعد الحدث الأصغر ، ولا أقل من لزوم الاحتياط فى ضمّ الوضوء معه ، جمعاً بين الأدلّه ، وعملاً بالاحتياط .

ويعدّ هذا هو القول الثالث فى المسأله ، كما اختاره المحقّق فى «الشرائع» وغيره .

فالمستفاد من ذلك أنّ الأحوط منه ، هو إتمام الغسل وإعادته بعده ، وضمّ الوضوء معه ، وقد ظهر وجه هذا الحكم وذلك بملاحظه الأدلّه السابقه ، لأنّ إتمام الغسل كان لأجل احتمال عدم تأثير ذلك التخلّل فى فساده ، وإعادته دفعاً لإحتمال الفساد بذلك ، وضميمه الوضوء اليه لاجل رفع الحدث الأصغر المحتمل به ، الداخل فى عموم دليله ، فيصير هذا قولاً رابعاً .

وهذا قولٌ عليه جماعه من الفقهاء ، كالسيّد فى «العروه» ــ حيث ذهب الى الاحتياط الندبى ــ ومن تبعه ، بل ذهب آخرون الى الاحتياط الوجوبى ، كالعلاّمه

البروجردی والسیّد الأصطهباناتی .

کما أنّ الأحوط من ذلک ، أنْ یحدث بنفسه حدثا أصغرا بعد الغُسل ومن ثمّ یعیدالغُسل والوضوء بعده، حذراً عن شمول دلیل یدلّ علی أنّ الوضوء بعده بدعه.

کما أنّ الأحوط من الجمیع ، هو اجناب نفسه عن طریق الحلال ، لکی یغتسل ویکتفی ، ومن ثمّ ترتفع عنده الشبهه ویبقی مطمئنا علی طهارته ، کما لا یخفی ، لاشتماله الجزم فی النیّه فی العمل حینه ، عند من یقول بوجوبه فیه ، فیکون هذا الفعل منه غایه الاحتیاط .

بقی هنا ملاحظه دلاله بعض الأخبار ، الدالّه علی لزوم إعاده الغسل بالاستئناف بذلک التخلّل ، وهو مثل ما حُکی عن صاحب «المدارک» عن کتاب «عرض المجالس» للصدوق ، أو کتاب «المجالس» عن الصادق علیه السلام : قال : «لا بأس بتبعیض الغُسل ، تغسل یدکَ وفرجکَ ورأسکَ ، وتؤخّر غَسل جسدکَ إلی وقت الصلاه ، ثمّ تغسل جسدکَ إذا أردت ذلک ، فإن أحدثتَ حدثاً من بول أو غائط أو ریح أو منیّ ، بعدما غسلت رأسکَ ، من قبل أن تغسل جسدکَ ، فأعد الغسل من أوّله(۱)» .

وفی «الوسائل» : ورواه الشهیدان وغیرهما من الأصحاب .

وکذلک ما ورد فی «فقه الرضا» من قوله : «فإن أحدثت حدثاً من بول أو عائط أو ریح ، بعدما غسلت رأسک ، من قبل أن تغسل جسدکَ ، فاعد الغسل من أوّله(۲)» .

وفی «الجواهر» : «وهو عین عباره الصدوق فی «الهدایه» ، کما نقله فی

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲۹ من أبواب الجنابه ، الحدیث ۴ .

۲- المستدرک: الباب ۲۰ من أبواب الجنابه ، الحدیث ۱۰ .

«الفقیه» عن رساله والـده فتکون هی مع مـا نقل من فتوی الشـیخ فی «النهایه» ، مؤیّـده له ، لأنّهما _ علی ما قیل _ متون أخبار ، حتّی کانوا إذا أعوزتهم النصوص ، رجعوا إلیها وأمثالها» .

إنتهی کلامه(۱) .

لکن یرد علیه بأُمور ، لا بأس بالإشاره إلیها وهی :

أوّلًا: بما قـد نقل عن بعض الاعلام ، وجماعه من المتأخّرین _ وهو المجلسـی صاحب «بحار الانوار» _ من عدم العثور علیها فی هذا الکتاب ، ویشعر به نسبه الشهید له إلی القیل .

وثانیـاً: علی ما فی «الجواهر» : أنّه فاقـدٌ لشـرائط الحجیّه ، ولا شـهره محقّقه حتّی تجبرها ، مع ظهور عـدم کونها منشأ لفتوی کثیر منهم ، ولذا لم تقع الاشاره الیها قبل الشهید رحمه الله .

وثالثاً: مع مخالفتها الاحتیاط فی نفی الوضوء .

نعم ، فی «الحـدائق» : أنّ المراد من کتاب «عرض المجالس» هو «أمالی الصـدوق» المشـهور ب«المجالس» أیضاً ، ونقلها الشـهید عن کتاب «عرض المجالس» واعتمد الشهید الثانی وسبطه علی نقل الشهید الاول من غیر مراجعه إلی الکتاب .

هذا کما فی مصباح الهدی(۲) .

ورابعاً: مخالفتهما مع الاحتیاط ، من حیث عدم الأمر بالاتمام ، ثمّ الاعاده ،

۱- الجواهر: ج۳ / ص ۱۳۱ .

۲- مصباح الهدی: ۴/۳۲۵ .

لظهور الأمر بالاعاده من محل حدوث الحدث لا بعد إتمامه ، كما لا يخفى .

فالاعتماد عليه لا يخلو عن تأمّل ، ولأجل هـذه الاُمور قـد قلنا بوجوب الاعاده من باب الاحتياط بعد الإتمام ، مع ضمّ الوضوء اليه ، كما عليه العلاّمه البروجردى وغيره من فقهائنا الاعلام ، واللّه العالم .

ثمّ على القول بعدم الافساد بتخلّل الحدث الأصغر ، فهل يصحّ منه اعاده الغُسل لوأعاده ، ولو بالتلفيق فى الأجزاء من الفعل الأوّل والثانى ، أو لابدّ من الإعاده على النيّه الأولى ، حتّى يصدق أنه جاء بالعمل بنيّه واحده أم لا؟

جاء فى «الجواهر» أنّ فيه وجهان:

الاول: الاجتزاء ، إذ لا دليل على شرطيّه مازاد على تعقيب غَسل الأجزاء اللاحقه بنيّه فى صحّه السابقه ، فتأمّل جيّداً فإنّه دقيق .

اقول : ما ذكره فى غايه الجوده والمتانه ، فانه اذا لم نقل بشرطيّه بقاء صحّه غسل الأجزاء السابقه ، بعدم رفع اليد عن النيّه التى شرع بها ، كان حكم صحّتها مثل صحّه غسل الأجزاء بعد تماميّته ، حيث لا يؤثّر العدول فى انقلابها ، إذ الشىء لا ينقلب عمّا هو عليه ، وإلاّ يشكل القول بالإجتزاء .

ولكن الاحتياط يقتضى أن ينوى حين الإعاده تمام العمل ، حتّى يشمل كلتا الحالتين ، وكلا المحتملين ، كما وردت الاشاره إليه فى بعض الفتاوى فى المقام ، وفيما يشبهه من الأشواط فى الطواف وغيره .

ثمّ ، لاـ يخفى عليك أنه يمكن تصوير فروض مصاديق الاحتياط التى قد ذكرناها سابقاً ، فيما إذا كان صدور الحدث فى اللحظات الاخيره من الغُسل ــ سواءً فى الارتماسى أو الترتيبى ــ كما لو وقع الحدث فى غَسل الجزء الأخير منه ، حيث أنّ إعاده الغسل برفع اليد عنه غير معلوم الإفاده ، فالأولى حينئذ ــ مضافاً إلى اعاده الغُسل ــ هو الاتيان بالحدث الأصغر بعد الغُسل ، ومن ثمّ الاتيان

الثالثه: لا يجوز أن يغسله غيره مع الإمكان ، ويكره ان يستعين فيه (۱).

بـالوضوء بعـده ، وأحسن منه هو ان يجنب نفسه مره اخرى عن طريق الحلال ومن ثم ينوى غسـلاً آخر ، وإلّا لا يكون فارق فيما يقصـد فى المقـام من حصول الجنـابه الموجبه لإيجاب الغسل ثانياً ، ويحصل به الجزم فى النيّه ، كما لا يخفى ، حيث قـد أوجبه بعض متأخّرى المتأخّرين ، وانْ كان القول بوجوبه فى غايه الضعف ، فتأمّل جيّداً .

(۱) وحيث كـان الكلام فى الموردين ، كالكلام فى الوضوء ، لاشتراك العلّه فيهمـا فلا نعيـد عليك تلك الابحاث ، ولك أن تعود اليها لتقف على الحكم الشرعى فى هذه الفرض .

* * *

هذا تمام الكلام فى باب الجنابه وغسلها والابحاث التى ترتب عليهما . ويتلوه بحث الحيض ومايتعلق به من الاحكام .

فی أحکام الحیض:

فی أحکام الحیض : تعریف الحیض لغه و اصطلاحاً

قال قدس سره ؛ الفصل الثانی: فی الحیض ، وهو یشتمل علی بیانه ، وما یتعلّق به .

أمّا الأوّل : فالحیض ، هو الدم الذی له تعلّق بانقضاء العدّه ، ولقلیله حدّ (۱).

(۱) لا ـ یخفی علیکَ أنّ المعنی اللغوی للحیض ، یغایر مع معناه العرفی والاصطلاحی ، إذ فی اللغه ـ کما صرّح به کثیر من الأصحاب ، وکما تری فی «القاموس» للجوهری و«المغرب» و«مجمع البحرین» وغیرها ـ هو السیل ، أو السیل بقوّه کما اعتبره بعض ، ولذا یقال : حاض الوادی ، إذا سال ، ففی المرأه إذا سال دمّها فی أوقات معلومه ـ وإذا سال فی غیر أیام معلومه ، من غیر عرق المحیض ، فیطلق علیها المستحاضه ـ فیکون لفظ الحیض من قبیل اسم المعنی ، فیطلق الحوض للوارد من جهه تسمیه المحل باسم حاله ، لا من قبیل تسمیته باسم المعنی . وفی «الجواهر» : «الذی یظهر بعد امعان النظر و التأمل فی کلمات اهل اللغه وغیرها ، أنّ الحیض اسم لدم مخصوص مخلوق فی النساء ، لحکمٍ اشارت الی بعضها الاخبار ، منها تغذیه الولد وغیره ، یعتاد النساء فی اوقات مخصوصه . الی أن قال : ولیس له نقل شرعی الی معنی جدید ، واحتماله کاحتمال أنّ الحیض فی اللغه اسم من اسماء المعانی هو السیل ، أو سیل دم مخصوص ـ وهو الذی رتب الشارع علی خروجه الاحکام ـ ضعیفان ، وان کان الثانی اقوی من الاول . ومافی بعض العبارات ممایوهم الاول ، لابد من تأویله ،

كما يشهد به ملاحظه ما ذكروه له من التعاريف ، او الإعراض منه»(۱) .

انتهى محل الحاجّه .

مع أنّكَ قد عرفت تصريح أهل اللغه بكون معناه هو السيل ، ولعلّه لذلك _ أى لكونه محلاًّ لنزول السيل فيه _ يطلق على الوادى فى الفلوات اسم الحوض والحياض .

فالحيض مشتقٌّ من الحوض ، واطلاقه للدم المخصوص ، كان لأجل مناسبه بينه وبين السيل ، من جهه السيلان بغير اختيار فى أوقاته المعلومه ، على حسب طبع النسوان حرارةً وبرودةً ، فيكون من باب الاستعاره ، من تشبيه المرأه بالوادى فى جهه سيلان الدم .

ولكنّه فى اصطلاح العرف والفقهاء صار علماً للدم المخصوص الذى يخرج من عرق الحيض ، الذى يوجد فى النساء ، لأجل الحكم الموجود فيه ، من حيث وجود الشهوه ، وتغذيه الولد منه فى الرحم ، وتبديله باللبن إذا وضعت الحمل ، فإذا خرجت عن هذه الحاله ، يستقر مكانه فى الرحم ، ويخرج فى كلّ شهر لمدّه سبعه أيام أو اقلّ أو أزيد ، على حسب اختلاف طبائع النساء ، حرارةً وبرودةً .

وهذا الاطلاق يعدّ من باب التسامح ، ومفهومه عرفاً واضحٌ ومعلوم عند الناس كالمنىّ والبول ، ويكون هو من الموضوعات للأحكام الشرعيّه ، التى يرجع فيها إلى غيره ، بل ان الحيضٌ معروف بهذا الاسم فى الأُمم السابقه قبل زمان الشرع ، ولعلّه إلى ذلك يشير قوله تعالى «وَيَسْئَلُونَکَ عَنِ الْمَحِيضِ»(۲) ، حيث يدلّ على أنه كان معهوداً فى أذهانهم ، فسألوا عن حكمه ، فكان لفظ (الحيض) كلفظ الطُهر

۱- الجواهر : ۳/۱۳۵ .

۲- سوره البقره: آيه ۲۲۲ .

والقُرء أمراً معروفاً ومعلوماً فى عرف العرب قبل الاسلام وغيرهم من الأُمم السابقه ، حتّى أنّ منهم مَن كان يهاجر الحائض مهاجره تامّه ، بل كانوا يستقبحون تصرّفات المرأه المبتلاه بالحيض فى أُمور معاشهم ، ويحترزون عنها مدّه عادتهنّ ، ويجعلونهنّ فى البيوت حتّى لا يخالطن ، وكانوا يعتقدون فيهنّ المرض والأذى .

وكيف كان ، فليس للفظ (الحيض) غموضٌ وابهامٌ عندالفقهاء وعامه الناس حتى نحتاج أن نبحث عن معناه .

نعم قد يحصل لهم الاشتباه فى بعض أفراده ، ولذلك ميّزه الشارع باوصاف وعلائم يُعرف بها ، كما ستظهر لك انْ شاء اللّه تعالى .

وقد عرّفه المصنّف بقوله : «له تعلّقٌ بانقضاء العدّه ولقليله حدّ» .

وقوله رحمه الله من أحسن التعاريف طرداً وعكساً ، إذ كثير من الفقهاء قد عرّفه بواحد من القيدين ــ كالتعريف المنقول فى «التذكره» وأحد تعريفى «المبسوط» و«المنتهى» ــ أو بالأوصاف المذكوره فيه ، مثل : الدم الأسود الغليظ الخارج عن المرأه بحراره وحرقه على وجه له دفع ــ كما فى «الوسيله» ــ مع أنّه قد لا يكون كذلك ، إلاّ أن يراد به الغالب ، كما فى «السرائر» وغيره ، وإنْ شئت لاحظ «الجواهر» أو غيره من المطولات من كتب اصحابنا .

ولكن مع ذلك كلّه ليس هذا بتعريف حقيقى ، يعدّ الكاشف عن حقيقه معناه ، بل كلّها معرّفات إلى الدم المخصوص المعروف عند النساء ، فقد ورد بصوره التعريف الحقيقى المشتمل للجنس والفصل ، إذ ذكر (الدم) فى التعريف يشمل كل الدماء التى تخرج من الفرج ، وقيد : (له تعلّق بانقضاء العده) فصلٌ يخرج سائر الدماء غير النفاس ، لأنّ سائر الدماء من الاستحاضه ، ودم العذره ، أو الجراحه ، لا تعلّق لها بانقضاء العدّه ، لا بظهورها ولا بانقطاعها ، بخلاف دم الحيض ، حيث

وفی الأغلب یکون أسوداً غلیظاً حارّاً یخرج بحُرقه (۱).

أنّه بظهوره أو بانقطاعه ــ علی حسب اختلاف موارده وتعدّده ــ یوجب انقضاء العدّه فی الطلاق والوفاه والاستبراء فی الأمه وغیرها .

وهذا بخلاف دم النفاس ، حیث أنّه لا یخرج بقید : (لأنّ له تعلّق بانقضاء العدّه) فی المرأه التی حملت من الزنا ، لاحتسابه بحیضه ، فلا یخرج به ، فلابدّ له من قیدٍ آخر یخرجه وهو قوله : «لقلیله حدٌّ» ، فإنّه خاصٌ بالحیض لأنّه ستعرف لاحقا أنّه لا یتحقّق خلال ثلاثه أیام بخلاف النفاس ، حیث لا یکون لقلیله حدّ ، بل یتحقّق بقطره إذا کان دمّ الولاده ، کما لا یخفی علی الفقیه المطّلع علی الأحکام .

ومن هنا یعدّ هذا التعریف احسن التعاریف طردا وعکسا ، فتأمّل جیّداً .

وحیث قد عرفت وجوه الاشتباه فی بعض أفراده ، فاحتیج إلی بیان التمییز ببعض أوصافه الغالبه ، لحصول المظنّه به عندها ، والتی قد اکتفی بها الشارع .

(۱) لا یخفی أنّ دم الحیض غالباً یکون أسوداً ، أی مائلاً إلی السواد ، لشدّه حُمرته ، کما قد یکون أحمراً وحارّاً بحرقه حاصله من دفعه وحراره کما صرّح به جماعه ، بل فی «الجواهر» أنّه لا أجد فیه خلافاً ، بل قد عرفت أنّ بعض الفقهاء قد أخذ هذا الوصف فی تعریف الحیض ، کما فی «الوسیله» و«المراسم» وغیرهما .

ویدلّ علیه عدّه أخبار تصل إلی حدّ الاستفاضه وفیها الصحاح ، وهی :

منها : ما فی صحیح معاویه بن عمّار ، قال: «قال أبو عبداللّه علیه السلام : إنّ دم الاستحاضه والحیض لیس یخرجان من مکان واحد ، إنّ دم الاستحاضه بارد ، وانّ دم الحیض حار»(۱) .

فی أحکام الحیض / صفات الحیض

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳ من أبواب الحیض، الحدیث ۱ .

منها : صحیح حفص بن البُختری ، قال: «دخلتْ علی أبی عبداللّه علیه السلام امرأهٌ ، فسألته عن المرأه یستمر بها الدم ، فلا تدری أنّه حیض هو أو غیره؟ قال : فقال لها : إنّ دم الحیض حارُ عبیط(۱) أسود ، له دفعٌ وحراره ، ودم الإستحاضه أصفر بارد ، فإذا کان للدّم حراره ودفع وسواد ، فتلدع الصلاه . قال : فخرجت وهی تقول ، واللّه أنْ لو کان امرأه ما زاد علی هذا»(۲) .

منها : موثق إسحاق بن جریر ، قال : «سألتنی امرأه منّا أنْ اُدخلها علی أبی عبداللّه علیه السلام ، فاستأذنتُ لها ، فإذن لها فدخلتْ . إلی أن قال : فقالت له : ما تقول فی المرأه تحیض فتجوز أیام حیضها؟ قال: إن کان أیّام حیضها أقلّ من عشره أیام ، استظهرت بیوم واحد ، ثمّ هی مستحاضه . قالت: فان الدمّ یستمر بها الشهر والشهرین والثلاثه ، کیف تصنع بالصلاه؟ قال: تجلس أیام حیضها ثمّ تغتسل لکلّ صلاتین . قالت له: إنّ أیام حیضها تختلف علیها ، وکان یتقدّم الحیض الیوم والیومین والثلاثه ویتأخّر مثل ذلک ، فما علیها به؟ قال: دم الحیض لیس به خفاء ، هو دمٌ حار تجد له حرقه ، ودم الاستحاضه دم فاسدٌ بارد . قال : فالتفت إلی مولاتها ، فقالت : أتراه کان امرأه مرّهً»(۳) .

ورواه ابن ادریس فی آخر «السرائر» ، نقلاً عن کتاب محمد بن علی بن محبوب ، عن أحمد بن محمد ، إلاّ أنّه قال : «أترینه کان امرأه» .

منها : مرسل یونس بن عبد الرحمن ، عن غیر واحد سألوا أبا عبداللّه علیه السلام عن الحائض ، والسُنّه فی وقته؟

۱- فی «لسان العرب» : العبیط : الطری .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳ من أبواب الحیض، الحدیث ۱ _ ۲ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۳ من أبواب الحیض، الحدیث ۱ _ ۲ .

إلی أن قال فی حدیثٍ طویل : وذلک أنّ دم الحیض أسود یعرف . . . .

إذا عرفت حیضاً کلّه إنْ کان الدم أسوداً أو غیر ذلک . . . .

(فهـذا یبیّن لک ان قلیل الـدم وکثیره ، أیام الحیض حیضٌ کلّه ، إذا کانت الأیام معلومه) . إلی أن قال فی آخره : إذا رأیت الدم البحرانی فلتدع الصلاه فأمرها هینهما أنْ تنظر إلی الدم إذا أقبل وأدبر وتغیّر .

وقوله : البحرانی شبه معنی قول النبیّ صلی الله علیه و آله وسلم : «إنّ دم الحیض أسود یعرف ، وإنّما سـمّاه أبی بحرانیّاً لکثرته ولونه . . .»(۱) .

وفی «کشف اللثـام» المحکی عنه فی «الجواهر» : «أنّ البحرانی _ کما فی کتب اللغه _ الخالص الحمره شدیـدها ، منسوبٌ إلی بحر الرحم أی قعره»(۲) إنتهی .

منهـا : مرسـل علی بن إبراهیم ، عن أبیه ، عن بعض رجاله ، عن محمـد بن مسـلم ، عن أحـدهما علیهم السـلام : «قال: سألته عن الحُبلی ، قد استبان حبلها ، تری ما تری الحائض من الدم؟ قال: تلک الهراقه من الدم ، إنْ کان دماً أحمر کثیراً ، فلا تصلّی ، وان کان قلیلاً أصفر ، فلیس علیها إلاّ الوضوء»(۳) .

منها : مرسل ابن أبی عمیر ، عن بعض أصـحابنا ، عن أبی عبد اللّه علیه السـلام : «قال: إذا بلغت المرأه خمسین سنه لم تر حمره ، إلاّ أن تکون امرأه من قریش»(۴) .

منها : العلاّمه فی «التذکره» عن الصادق علیه السلام ، قال: «إنّ دم الحیض لیس به

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳ من أبواب الحیض، الحدیث ۳ .

۲- الجواهر: ۳/۱۳۸ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۳۰ من ابواب الحیض، الحدیث ۱۶ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۳۱ من أبواب الحیض، الحدیث ۲ .

خفاء ، وهو دم حار محتدمٌ له حرقه ، ودم الاستحاضه فاسدٌ بارد»(۱) .

منها : ما رواه الآملی فی «مصباح الهدی» ، قال: وبالمحکی عن النبوی صلی الله علیه و آله وسلم : «أنّه أسود محتدم(۲)» .

ونحن لم نعثر علی هذا الحدیث .

الإحتدام : دمٌ محتدم ، أی شدید الحمره إلی السواد .

وقیل : شدید الحراره ، من احتدام النار وهو التهابها ـ کما فی «المغرب» ـ(۳) .

وفی «مصباح الهدی» نقلاً عن «الصحاح» : احتدم الدم ، اشتدّ حُمرته حتّی اسوّد(۴) .

هذه هی الأحادیث الوارده فی بیان صفه دم الحیض ، وتوصیفه بهذه الصفات فی الأخبار وارد مورد الأغلب ، وإلّا فسیتضح لک أنّ کثیراً من الدماء سوف یحکم علیها بالحیضیّه برغم فقدها لهذه الصفات ، وبالاستحاضه علی المتّصف بها .

ثمّ بعدما عرفت أنّ دم الحیض من الموضوعات التی کانت معروفه ومبیّنه عند العرف ، کالمنی والبول ، ولیس من الأُمور المجعوله التعبدیّه ، کما قد عرفت أنّ الصفات المذکوره فی التعاریف والأخبار ، من الأوصاف الغالبیّه لا الدائمیه الملازمه له ، حیث حکم الشارع فی بعض الموارد علی الدم الذی کان فاقداً لصفات الحیضیّه بانه حیضٌ ، وبعدمها مع وجودها ، فبعد ملاحظه هذین الوجهین ، یشکل القول بوجود الأصل فی المقام ، حتّی یرجع إلیه عند الشکّ والإشتباه .

۱- المستدرک: الباب ۳ من أبواب الحیض ، الحدیث ۱ .

۲- مصباح الهدی : ۴/۳۶۹ .

۳- فی حاشیه المستدرک ، ذیل الحدیث .

۴- مصباح الهدی: ۴/۳۶۹ .

كما يظهر التصريح بذلك من صاحب «المدارك» تبعاً لجدّه فی «الروض» ، وتبعهما صاحب «الحدائق» و«الذخيره» ، بل قد نسب ذلك إلى النراقی صاحب «المستند» ان لم نستظهر من كلامه هنا ، ولكن لابدّ ان نتتبع اكثر من ذلك .

وكلام صاحب «المـدارك» على المحكی فی «الجواهر» ، هو : «أنّه يسـتفاد من هـذه الروايات أن هـذه الأوصاف خاصّه مركّبه ، فمتی وجـدت ، حُكم بكون الـدم حيضاً ، ومتی انتفت انتفی ، إلاّ بـدليل من خارج ، واثبات هـذا الأصل ينفع فی مسائل متعدّده من هذا الباب(۱)» .

وقد أورد عليه صاحب «الرياض» ، تبعاً «لشرح المفاتيح» ، وتبعهما الفقيه الهمدانی ، وصاحب «الجواهر» بل والعكس فی «مصباح الهـدی» فی غير هـذا المقـام فيمـا يناسـبه من قوله : «بـأنّه ليس فی الأخبـار مـا يـدلّ على ذلك ، وإنّ دمّاً آخر لا يكون بأوصاف الحيض أو الاسـتحاضه ، ولـذا لا يُعتنی بأوصاف الـدم عنـد اشـتباهه بدم القروح أو العذره ، وقد عرفت أنّ منشأ هذه الأوصاف ، إنّما هو مجرّد الغلبه ، وإلاّ فقد تتخلّف ، فكيف تكون خاصّه» .

وإنّك قد عرفت أنّ دم الحيض من الموضوعات التی لا مدخليّه للشرع فيها ، وأنّه دمٌ معروفٌ كالمنیّ والبول وغيرهما .

بل فی «مصـباح الفقيه» : ومنطوق الشـرطيّه فی قوله عليه السـلام : «فإذا كان للـدم حراره ودفع وسوادٌ فلتَدَع الصـلاه» ، لا يدلّ إلاّ على ثبوت الحيضيّه ، بتحقّق الأوصاف فی الموضوع الذی فرضه السائل ، وهو ما لو استمرّ بها الدم ، واختلط حيضها بالاستحاضه ، فمرجع الضمير فی قوله عليه السلام : «فلتدع الصلاه» ، ليس إلاّ

۱- مدارك الأحكام: ۱/۳۱۳ .

هـذه المرأه المفروضه ، لاـ مطلق المرأه التى خرج منهـا دمٌ موصوف بهـذه الأوصاف ، وإنْ لم يختلط حيضـها بالاسـتحاضه ، بل اشتبه بدم العُذره أو القروح مثلاً .

إلى أن قال: «نعم لا يبعد دعوى استفاده طريقتيها لتشخيص دم الحيض ، عن الاستحاضه ، عند اشتباه أحدهما بالآخر مطلقاً ، ما لم يدلّ دليلٌ على خلاف ذلك ، فليتأمّل»(۱) ، إنتهى كلامه .

أقول: إنّ مـا ادّعـاه صـاحب «المـدارک» و«الروض» من الأصل ، إن أردوا به الـدوران بين الحيض وغيره ، فى جميع الموارد من المشـتبهات بـأى دم كـان ، فالاشـكال وارد ، لأنّ موارد قاعـده الإمكـان فى باب الحيض يحكم به ، ولو لم يكن الـدم بصـفات الحيض ، وكذلک عكسه فيما لا يمكن أن يكون حيضاً ، لأجل فقدان بعض الشرائط فيه .

وإن أرادوا وجود هذا الأصل فى المشـتبهات ، بعد وجود الشـرائط وفقد الموانع ، فى خصوص الحيض والاسـتحاضه مطلقاً ، أى سواءً كانت فى المرأه المسـتمره دمها أو غيرها ، فهو أمر مقبولٌ ، بل هو الظاهر من كلامهم ، كما أُشـير اليه بقولهم : «ما لم يـدلّ عليه دليـلٌ من الخارج على الخلاف» ، حيثُ يفهم من ذلک أنّ الـدليل الـدال على عـدم الإمكان بكونه حيضاً أو استحاضه ، أو حتّى غيرهما ، فيما قام الدليل على ابراز علامه دالّه على كون الدم للعذره أو غيرها .

فعلى هذا لا يكون هذا الأصل مخالفاً لكلمات الأصحاب ، بل ولم يكن هذا الأصل أمراً تعبيديّاً ، بل كان المراد من هذا الأصل ، هو القاعده والضابطه لتشخيص دم الحيض عن غيره مثل الاستحاضه .

۱- مصباح الفقيه: ۴/۸ .

كما أنّ ما ادعاه المحقّق الهمداني ، من اختصاص الحكم الوارد فى الخبر الذى رواه حفص بن البختري فى خصوص المرأه المختلط المستمرّه للدم ، وأنّ منطوق الشرطيّه يفيد اختصاص الحكم بها فقط ، ليس على ما ينبغى ، لوضوح أنّ الحكم وإن كان وارداً فى هذا المورد ، لكون سؤال السائل فيه ، ولكن ذلك لا ـ يوجب تخصيص عموم الجواب فى الحكم بها ، لأنّه من المعروف بين الاصوليين من قولهم بأنّ العبره بعموم الوارد لا بخصوص المورد ، فالاخذ بمنطوق الشرطيّه ، لأثبات الحيضيّه فيما يمكن أمر مقبولٌ ، سواءً كانت المرأه مستمرّه دمها أم لا ، فجعله أصلاً فى المقام لا يضرّ بالمطلب ، كما يستفاد هذا التوجيه من كلام صاحب «الجواهر» ، وهو كلامٌ وجيه ، وبالاعتماد عليه يرتفع الاشكال ويعود النزاع لفظيا .

وممّا يشهد ويؤيّد هذا التوجيه ، ذهاب مثل صاحب «المدارك» و«الروض» و«الحدائق» و«المستند» فيما أمكن أن يكون حيضاً ، بما ذهب غيرهم من الحيضيّه ولو لم يكن بصفات الحيضيّه ، كما أنّهم يحكمون بعدم الحيضيّه فى الدم قبل البلوغ ، أو بعد اليأس ، ولو كانت متّصفه بصفات الحيض ، لدخول مثل هذه الموارد فى المستثنى الوارد فى قولهم عليهم السلام «إلاّ أن يدلّ الدليل على خلافه» ، واللّه العالم .

فرع : هل يشترط فى الحكم بالحيضيّه ، اجتماع جميع الصفات ، من الحراره والسواد والدفع والحرقه ، أو يكفى وجود واحده منها ان قلنا بإمكان انفكاكهاأم لا؟

ففى «الجواهر» : أنّه لا يبعد اعتبار المظنّه ، فيدور الحكم مدارها وجوداً وعدما ، وهو مختلفٌ بالنظر إلى الصفات لا ضابطه له ، فتأمّل جيّداً .

أقول : إذا فرضنا كون وجود الصفات غالبيّه ، يكون معناه أنّه قد يختلف

وقد يشتبه بدم العُذره ، فيعتبر بالقطنه ، فإن خرجت مطوّقه فهو العُذره (۱).

فى بعض الصـفات ، ومع ذلـك ينطبق عليه عنوان الحيض ، فكيف يمكن الالـتزام بلزوم اجتماع جميع الصـفات ، مع أنّه لو كان الأـمر كـذلك لا يناسب مع اختلاف لسان الأخبار فى بيان أوصاف الـدم ، فيما نشاهـد أنّه لم يـذكر فى بعضـها وجود الـدفع أو الحرقه وأمثال ذلك ، فنعلم حينئذ بأن الملاك وجود الصفات الموجبه للظنّ بوجود الحيض ، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» .

(۱) قـد عرفت فيما سبق ، أنّ التميّيز بذكر الصـفات المذكوره ، كان لاجل التمييز بين الحيض والاسـتحاضه ، وأمّا إذا اشـتبه دم الحيض بغيرها ، مثل دم البكاره المسمّاه فى لسان الأخبار وكلمات الأصحاب بالعُذره (بضمّ العين ، وسكون الدال المعجمه) كما لو افتضّت البكاره ، فسال الدم ثم عرض الاشـتباه ، إمّا لكثرته أو لإستمراره ، حتّى وافى وقت حيضها ، فيحتمل انقطاع دم العذره ، وحـدوث دم الحيض ، أو فيما اذا اختلطا ، أو كان دم عـذره فقط ، أو إذا وقع الشكّ ابتـداء ، فلابـدّ من التمييز بالاختبار ، وهو كمـا عرفت من النص يكون بوضع القطنه ، فـإن كـان الـدم مطوّقه فهو العـذره ، وإلاّـ يكون حيضاً ، أى وإنْ خرجت منغمسه أو مستنقعه ــ على حسب اختلاف التعابير ــ فهو حيض .

فى أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم العذره

هـذا ، كمـا فى «المبسـوط» و«الوسـيله» و«السـرائر» و«الجـامع» و«المنتهى» و«الـذكرى» وغيرهـا ، ولـم نعـثر فيـه خلافـاً ، كمـا فى «المبسوط» ، بل لعلّه متّفق عليه كما فى «المهذّب» .

نعم ، قـد نسب الخلاـف إلى المحقّق هنـا ، وفى «المعتـبر» و«النـافع» ، كظـاهر «القواعـد» ، من عـدم الحكم بـالحيض إذا خرجت مستنقعه ، لإحتمال كونه غير

الحيض ، فراجع نص كلام المحقّق فى «المعتبر» ، حيث أنّه بعد أن نقل روايه زياد بن سوقه قال : «ولا ـ ريب أنّها إذا خرجت مطوّقه ، كانت من العذره ، أمّا إذا خرجت مستنقعةً فهو محتمل ، فإذن يقتضى بأنّه من العُذره مع التطوّق قطعاً ، فلهذا اقتصر فى الكتاب على الطرف المتيقّن» ، إنتهى محل الحاجه(۱) .

واعترض صاحب «المدارک» على المحكى فى «الحدائق» بأن فيه نظراً من وجهين:

أحدهما: أنّ المسأله المفروضه فى كلام «المعتبر» تكون فيما إذا جاء الدم بصفه الحيض ، ومعه لا وجه للتوقّف فى كونه مع الاستنقاع حيضاً ، من جهه اعتبار سند الخبرين وحجتيهما وصراحتهما فى الدلاله على الحكمين ، ومطابقتهما للروايات الدالّه على اعتبار الأوصاف .

وثانيهما: أنّه رحمه الله صرّح بعد ذلك ، بأنّ ما تراه المرأه من الثلاثه إلى العشره ، يحكم بكونه حيضاً ، وبأنّه لا عبره بلونه ، ما لم يعلم أنّه لقرحٍ أو لعذره .

ونقل عليه الإجماع ، وهو منافٍ لما ذكره هنا من التوقّف فى هذه المسأله ، من أنّ المفروض فيها انتفاء العلم بكون الدم للعذره ، بل انتفاء الظنّ بذلک ، باعتبار استنقاعه كما هو واضح . انتهى كلامه .

ثمّ قال فى «الحدائق» بعده : وهو جيّدٌ ، وأنّ ما ذكره المحقّق لا يخلو عن وجه ، بالنظر إلى الاعتبار ، إلاّ أنّه لا وجه له فى مقابله الأخبار ، ولا سيّما مع تصريحه بما نقله عنه فى الموضعين .

انتهى محلّ الحاجه من الحدائق(۲) .

۱- المعتبر: ۵۲ .

۲- الحدائق: ۳/۱۵۴ .

بل قال فی «الجواهر» أیضاً : «إنّه ضعیفٌ جدّاً ، لما تسمعه من الأخبار المعتبره المعمول بها بین الطائفه ، علی أنّ مفروض المسأله فیما کان الاشتباه فی العُذره خاصّه ، فحیث ینتفی تعیین الثانی ، ولو سلّم فرض المسأله فیما هو أعمّ ، فلا یتّجه بناء علی ما عندهم ، من أنّ کلّ ما امکن کونه حیضاً فهو حیض ، سیّما وقد نقل عن المصنّف دعوی الإجماع علیهما . اللّهمّ إلاّ أن یکون المراد من هذه القاعده غیر المتبادر منها ، کما تعرف إن شاء اللّه» .

انتهی ما فی «الجواهر» .

ولکن بعد التأمّل فی کلام المحقّق فی «المعتبر» ، یفهم أنّه أراد بیان مطلب آخر غیر ما فی الأخبار ، کما تفطّن بذلک المحقّق الآملی فی «مصباح الهدی» ، والمحقّق الهمدانی فی «مصباحه» ، لأنّ الظاهر من الصحیحین الدالین علی کون التطوق اماره علی العُذره ، والانغماس اماره علی الحیض ، وکونهما امارتان تعبدیتان ، بل المراد أنّه مع التطوّق لا شکّ فیه بالحمل علی العُذره ، بخلاف الانغماس للحیض ، حیث أنّه بانفراده لا یدلّ علی ذلک ، بل لابدّ من الحمل علی الحیضیّه .

أمّا دوران الأمر بین العذره والحیض للعلم بأحدهما ، فإذا انتهی الأوّل تعیّن الثانی ، إذ لا احتمال ثالث فی البین ، أو من جهه عدم الاعتبار ، وباحتماله بأن احتمل أن یکون الدوران بین الأزید من الاثنین ، ومنشأ عدم الاعتناء باحتمال عدم الحیض ، هو تحقّق ما یوجب الحمل علی الحیض ، من وقتٍ أو صفاتٍ أو قاعده الامکان لو انطبقت علی الشکوک ، فمجرد کون الدم منغمساً فی القطنه ، لا یکون دلیلاً علی الحیض ، حتّی یحمل علیه عند الدوران بین غیر العُذره والحیض کالاستحاضه ونحوها ، فیکون مقصوده أنّ مجرّد انغماس الدم غیر

قابل للحمل على الحيض ، إلاّ إذا ساعده الدليل الخارجى .

هذا بخلاف التطوّق فى الحمل على العذره ، فإنّه بمجرّده يكفى فى الحمل على العذره .

وهذا كلام تامٌ ولا يرد عليه ماذكروه من الاعتراض ، كما لا يخفى .

كما يشهد عليه قوله : «فإذن يقتضى بأنّه من العذره مع التطوّق قطعاً» ، فلهذا اقتصر فى الكتاب على الطرف المتيقّن ، من حيث يفهم أنّه فَرض فى طرف المقابل عدم وجود هذا العلم ، وإلاّ لا إشكال فى الحمل على الحيض ، مع العلم الإجمالى ، بكون الدم من أحدهما ، كما فرضه غيرهما من الفقهاء رحمهم الله . وكيف كان ، لا اشكال ولا ريب فى كون التطويق اماره على كون الدم للعذره ، بالنصّ والإجماع ، فلا بأس بذكر النصوص الدالّه عليه .

منها : الحديث الذى رواه الكلينى بسنده عن علىّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، وعن عدّه من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، جميعاً عن محمد بن خالد ، ومحمد بن مسلم ، جميعاً عن خلف بن حمّاد الكوفى ، قال: «تزوّج بعض أصحابنا جاريه مُعصراً لم تطمث ، فلمّا افتضّها سال الدم ، فمكث سائلاً لا ينقطع نحواً من عشره أيام؟ قال : فأوردوها القوابل ، ومن ظنّوا أنّه يبصر ذلك من النساء ، فاختلفن . فقال بعضٌ : هذا من دم الحيض . وقال بعضٌ : هذا من دم العذره . فسألوا عن ذلك فقهائهم ، كأبى حنيفه وغيره من فقهائهم ، فقالوا: هذا شىء قد اشكل ، والصلاه فريضه واجبه ، فلتتوضّأ ولتصلّ ، وليمسك عنها زوجها حتّى ترى البياض ، فإن كان دم الحيض لم يضرّها الصلاه ، وان كان دم العُذره كانت قد ادّت الفرض . ففعلت الجاريه ذلك ، وحججت فى تلك السنه ، فلمّا صرنا بمنى ، بعثتُ إلى أبى الحسن موسى بن جعفر عليه السلام ، فقالت: جُعلتُ فداك إنّ

لنا مسأله قد ضقنا بها ذرعاً ، فإن رأيتَ أن تأذن لی فآتیک واسألکَ عنها .

فبعث إلیّ : إذا هدأت الرجل وانقطع الریق ، فأقبل إنْ شاء اللّه . قال خلف: فرأیتُ اللیل ، حتّی إذا رأیتُ النّاس قد قلّ اختلافهم بمنی ، توجّهت إلی مضربه ، فلمّا کنت قریباً إذا أنا بأسودٍ قاعد علی الطریق ، فقال : من الرجل؟ فقلت: رجلٌ من الحاج . فقال: ما اسمکَ؟ قلت: خلف بن حمّاد . قال: ادخل بغیر اذن ، فقد أمرنی أن أقعد هاهنا ، فإذا أتیت أذنت لک . فدخلتُ وسلّمت ، فردّ السلام ، وهو جالسٌ علی فراشه وحده ، ما فی الفسطاط غیره ، فلمّا صرت بین یدیه سألنی وسألته عن حاله . فقلت: إنّ رجلًا من موالیکَ تزوّج جاریه مُعصراً ، لم تطمث ، فلمّا افتضّها سال الدم ، فمکث سائلًا لا ینقطع نحواً من عشره أیام ، وإنّ القوابل اختلفن فی ذلک . فقال بعضهن: دم الحیض . وقال بعضهنّ: دم العذره ، فما ینبغی لها أن تصنع؟ قال: فلتتّق اللّه ، فإنْ کان من دم الحیض ، فلتمسک عن الصلاه ، حتّی تری الطهر ، ولیمسک عنها بعلها ، وانْ کان من العُذره ، فلتّتق اللّه ولتتوضّأ ولتصلّ ، ویأتیها بعلها إنْ أحبّ ذلک . فقلت له: وکیف لهم أنْ یعلموا ما هو حتّی یفعلوا ما ینبغی؟ قال: فالتفت یمیناً وشمالاً فی الفسطاط ، مخافه أن یسمع کلامه أحد ، ثمّ نهد الیّ ، فقال : یا خلف سِرّ اللّه فلا تذیعوه ، ولا تعلّموا هذا الخلق أُصول دین اللّه ، بل ارضوا لهم ما رضی اللّه لهم من ضلال . قال : ثمّ عقد بیده الیسری تسعین ، ثمّ قال: تستدخل القطنه ، ثمّ تدعها ملیّاً ، ثمّ تخرجها اخراجاً رقیقاً ، فإن کان الدم مطوّقاً فی القطنه ، فهو من العذره ، وان کان مستنقعاً فی القطنه ، فهو من الحیض . قال خلف: فاستخفّنی الفرح فبکیتُ ، فلمّا سکن بکائی قال: ما أبکاک؟ قلت: جعلتُ فداک ، مَنْ کان یحسن هذا غیرکَ . قال: فرفع یده إلی السماء ، وقال: إنّی

واللّه ، ما أخبرتکَ إلاّ عن رسول اللّه عن جبرئیل ، عن اللّه عزّ وجلّ(۱)» .

هذا تمام الحدیث ذکرته تیمّناً وتبرّکاً .

لا بأس بذکر توضیح لفقرات الحدیث نقلاً عن «مجمع البحرین» : والجاریه المُعَصْر : علی وزن مُکْرَم ، أوّل ما أدرکت وحاضت ، أو أشرفت علی الحیض ، ولم تحض .

یقال : قد اعصرت ، کأنّها دخلت عصر شبابها أو بلغته .

ومنه الحدیث : «أنّ رجلاً من موالیکَ تزوّج جاریه معصراً» ، الحدیث .

وفی «المجمع» : افتض الجاریه ، افترعها ، وأزال بکارتها ، والافتضاض (بالفاء) بمعناه .

ونَهَد : أی نهض وتقدّم .

ثمّ عقد بیده الیسری تسعین ، قال بعض شُرّاح الحدیث : اراد أنّه لفّ سبابته الیسری ، تحت العقد الأسفل من الابهام الیسری ، فحصل بذلک عقد تسعین بحساب عدد الید .

والمراد أنّها تستدخل القطنه بهذا الاصبع ، صوناً للمسبّحه عن القذاره ، کما صینت الید الیمنی عن ذلک ، لتمییز الدم الخارج ، فتعمل علی ما یقتضیه .

هکذا فسّره فی «مجمع البحرین» حاکیاً عن البعض .

فاستخفّنی : وفی «الکافی» : (فاستحفّنی) بالحاء المهمله ، بمعنی الشمول والاحاطه ، وبالخاء المعجمه بمعنی النشاط .

وراجع «الوافی» ایضا .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۲ من أبواب الحیض، الحدیث ۱ .

منهـا : روايه صـحيحه زياد بن سوقه ، قال: «سُـئل أبو جعفر عليه السـلام عن رجل افتضّ امرأته أو أمته ، فرأت دماً كثيراً لا ينقطع عنها يوماً ، كيف تصـنع بالصـلاه؟ قال: تمسك الكرسف ، فإن خرجت القطنه مطوّقه بالـدم ، فإنّه من العـذره ، تغتسل وتمسـك معها قطنه وتصلّى ، فإن خرج الكرسف منغمساً بالدم ، فهو من الطمث ، تقعد عن الصلاه أيام حيضها(۱)» .

منهـا : روايه أُخرى لخلف بن حمّاد ، قال: قلت لأبى الحسن الرضا عليه السـلام : «جعلتُ فـداك ، رجل تزوّج جاريه ، أو اشترى جـاريه ، طمثت أو لم تطمث ، أو فى أوّل مـا طمثت ، فلمّا افترعها غلبت الـدم ، فمكث أيّاماً وليالى ، فأُريت القوابل ، فبعض قال من الحيض ، وبعض قال من العذره؟

قال: فتبسّم ، وقال: ان كان من الحيض فيمسك عنها بعلها ، ولتسـمكَ عن الصلاه ، وان كان من العُذره فلتتوضّأ ولتصل ، ويأتيها بعلها إنْ أحبّ .

قلت: جُعلتُ فداك ، وكيف لها أنْ تعلم من الحيض هو أم من العذره؟

قال: يا خلف ، سرّ اللّه فلا تـذيعوه ، تسـتدخل قطنه ثمّ تخرجها ، فإن خرجت القطنه مطوّقه بالدم ، فهو من العذره ، وإنْ خرجت مستنقعه بالدم فهو من الطمث(۲)» .

ولعلّ هذه الروايه متحده مع التى رويناها سابقا على حسب اختلاف النقل بين الكلينى والشيخ وغيرهما ، فى التفصيل والإجمال .

منهـا : روايه رابعه ، وهى ما ورد فى «فقه الرضا» ، وما نقلها فى «الفقيه» عن أبيه فى رسالته إليه ، على المحكى فى «الحـدائق(۳)» وهى : «وإنْ افتضّها زوجها

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲ من أبواب الحيض، الحديث ۲ .

۲- المصدر السابق .

۳- الحدائق: ۳/۱۵۴ .

ولم يرق دمّها ، ولا تدرى دم الحيض هو أم دم العذره ، فعليها أن تدخل قطنه ، فإن خرجت القطنه مطوّقه بالدم ، فهو من العذره ، وان خرجت منغمسه فهو من الحيض . واعلم أنّ دم العـذره لا ـ يجوز الشـفرين ، ودم الحيض حـارٌ يخرج بحراره شديـده ، ودم الاستحاضه باردٌ يسيل وهى لا تعلم(۱)» .

وهـذه الأخبار تفيد بان التطويق اماره على كون الدم من العذره ، والانغماس من الحيض ، إنْ انحصـر الاشـتباه بينه وبين العذره ، وأمكن الحمل عليها ، ولكن يستفاد من هذه الروايات أُمور وأحكام لا بأس بذكرها .

الأمر الأوّل: هل التطويق فى الدم _ الذى جعل علامه على العذره _ يكون مطلقاً ، أى سواءً كان الدم واجداً لصـفات الحيض أم لا ، أو يكون علامةً له على فرض عدم كونه بصفاته .

المحكى عن المقـدّس الأردبيلى قـدس سـره ، الـذهاب إلى الثانى ، حيث أدعى أنّ النسـبه بين ما يـدلّ على كونه من العذره فى التطويق ، وبين ما يدلّ على الحمل على الحيض مع الصفات ، هى العموم من وجه ، فيتعارضان فى الإجتماع ، لأنّ الدم قد يكون مطوّقاً ولا يكون واجداً لصفات الحيض ، فهو من العذره قطعاً (ماده افتراق) .

وقد يكون منغمساً فى القطنه ، مع كونه بصفات الحيض ، فهو من الحيض قطعاً (مادّه افتراق) .

(اما ماده الاجتماع) وذلک فى التطويق مع وجود الصفات .

فالقاعـده الأوليّه فى التعارض ، وإن كان هو التساقط ، لكن فيما إذا لم يكن لأحـدهما ترجيـح على الآخر ، وهنا يوجد الترجيح ، وذلک فيما يدلّ على اعتبار

۱- المستدرک: الباب ۲ من أبواب الحيض ، الحديث ۱ .

الأوصاف ، حيث أنّه باطلاقه يدل على كونه من الحيض ، سواء اشتبه بدم البكاره أم لا ، وسواء حصل التطويق عند اشتباهه بدم العذره أم لا ، وذلك لقوّه نفسه ، واعتضاده بقاعده الإمكان المعمول بها عند الأصحاب .

هذا ، ولا يخفى مافى كلامه من الاشكال :

أوّلاً ـ : بأنّه لا ـ نسلّم كون النسبه بين المقام وبين ادلّه الصفات هى العموم من وجه ، بل تكون النسبه هى العموم والخصوص المطلق ، لأنّ الروايات الوارداه فى التطويق خاصّه فى خصوص مورد اشتباه الدم بين العذره ودم الحيض ، ولا تشمل صوره كون الاشتباه بين دم الحيض والاستحاضه ، لأنّ مورد السؤال والجواب خاصّاً .

ولو سلّمنا اطلاق ادلّه صفات الحيض وعمومها حتّى للمقام ، فالقاعده تقتضى التخصيص ، وتقديم أدلّه العذره عليها ، كما لا يخفى .

وهذا لا ينافى دعوى كون الدليل فى المقام عاماً ، وشاملاً بين كون الدم مشتبهاً بين العذره والحيض والاستحاضه ، إذ مع ذلك تكون النسبه هو العموم المطلق ، لكنّه لا يجامع مع ملاحظه نصّ الأحاديث ، حيث لم يذكر فيها إلاّ الدوران بين العذره والحيض ، كما لا يخفى .

ثانياً: مع إمكان المنع فى اطلاق ادلّه الصفات ، وشمولها لما كان الاشتباه فى الدم بين الحيض والبكاره ، بل إنّما هى وارده فى موارد اشتباه الدم بين الحيض والاستحاضه ، فعلى هذا يختصّ كلّ دليل بمورده ، بلا تعارض بينهما أصلاً ، فلابدّ فى التطويق من الحكم بالعذره ، ولو كان الدم متّصفاً بصفات الحيض .

وثالثاً: لو سلّمنا اطلاق كلّ منهما من الدليل ، وشمولهما لمورد الآخر ، فمع ذلك عند الاجتماع ومورد التصادق ، نقول بان الحكم هو ترجيح جانب البكاره

لإعتبار أدلّتها ، وصحّه أخبارها ، واعتضادها بالشهره ، وعدم الخلاف ، إذ لم يحک الخلاف عن أحدٍ إلّا عن الاردبيلی قدس سره ، وقد قال صاحب «الجواهر» فی حقّه أنّه ممّا لا ينبغی أن يُصغی إليه .

الأمر الثانی: فی أنّ حکم الدم علی کونه من العُذره ، هل يکون مطلقاً ــ أی سواءً کانت المرأه قبل الافتضاض طاهره ، ثمّ افتضّت وسال الدمّ منها ، أو کانت معلومه الحيضيّه سابقاً ثمّ افتضّت ، أو کانت حالتها مشکوکه ثمّ افتضّت وشَکّت فی کون الدم من أيّهما ، بل حتّی لو شکت فی أصل الافتضاض ، أو علم به مع الشکّ فی کون الدم الخارج هو حيضاً أو عُذره ــ بانْ ينسب الدم فی جميع هذه الصور علی العُذره ، أم لابدّ من التفصيل فی تلک الموارد؟

المستفاد من ظاهر روايه خلف بن حمّاد کون المورد هو وجوب الاختبار ، فيما إذا کان الشکّ ناشئا من کون الدم من العُذره أو من الحيض ، وذلک لان الشکّ حصل بعد حدوث الحيض وبعد الافتضاض مع العلم بکونها طاهره قبل الافتضاض ، حيث يکون هذا هو مورد السؤال فی الجاريه المعصر فی روايه خلف .

هذا کما فی «مصباح الهدی» للآملی .

ولکن هذا إنّما يصحّ فی الروايه الأُولی من خلف بن حمّاد ، حيث قد ورد فيها کلمه (المعصر) ، وأمّا فی الروايه الثانيه ، حيث لم يذکر فيما ذلک ، بل قد ورد فيها التصريح مطلقا فی قوله : «جاريه طمثت أو لم تطمث أو فی أوّل ما طمثت» ، فيشمل حينئذ بتصريحه هذا وجوب الاختبار فی جميع الصور المذکوره ، لو لم نقل بأوسع منها ، لأجل کونها من باب التمثيل ، کما يشمل إطلاق صحيحه زياد بن سوقه لجميع الصور ، فلا يعارض العلم بالحيضيّه المتقدّمه علی الافتضاض وجوب الاختبار ، فضلاً عن استصحابها مع الشکّ .

نعم لو كـان متعلّق الشـكّ أصـل الافتضاض ، يعنى إذا لم تعلم تحقّق الافتضاض ، فمع ذلك عرضت له ذلك الشكّ ، فوجوب الاختبار فيه غير معلوم ، بل معلوم العـدم ، لأنّه مضافاً إلى أصل عدم تحقّق الافتضاض موضوعاً _ لا حكماً ، ولو سـلّمنا تعارضـه مع أصل عدم تحقّق الحيض وتساقطهما _ فان لنا أصل عدم الافتضاض حُكماً ايضا .

هـذا لو لم تعلم الحاله السابقه من الحيضـيّه ، أو علم عـدمها ، وإلاّ تستصـحب الحيضـيّه المعلومه سابقا ، ويقـدّم على الحكم بدم العذره المشكوكه ، كما لا يخفى .

هذا ، كما عليه المشهور ، وكما صرّح به صاحب «الجواهر» فى «النجاه» والسيّد فى «العروه» .

الأـمر الثـالث: قـد حكى عن «الروض» أنّه يعتبر فى كيفيّه وضع القطنه للإختبـار ، أن تسـتلقى المرأه الحائض على ظهرها ، وترفع رجليها ، ثمّ تستدخل القطنه وتصبر ، واستدلّ على اعتبار هذه الطريقه بالأخبار المرويّه عن أهل البيت عليهم السلام .

اقول : لم يرد فيمـا ذكرنـا من النصوص الثلاثه السابقه التى قـد وقفت عليها ما يـدلّ على لزوم هـذه الكيفيّه فى الاختبار ، نعم قد ورد الاختبار بهذه الكيفيّه فى الاشتباه بين الحيض والقرحه .

وفى «الحدائق» : لعلّه قد اشتبه عليه ، بأنّه قد رأى قبل ذلك فى تلك المورد ، فتوهّم حين الكتابه أن مورده هنا .

اقـول : قـد يحتمـل أنّه زعم الاـشتراک فى ذلـک بين المـوردين ، بالغـاء الخصوصـيّه عن مـورد الـدوران بين الحيض والقرحه ، واسراءه إلى المقام .

ولكن الانصاف أنّ سريان الحكم من ذلك المورد الى المقام ، والحكم بالالزام

والوجوب فی الاختبار بهذه الکیفیّه هنا لا یخلو من تأمّل ، ولذلک ذهب الأکثر علی خلافه .

فی أحکام الحیض / اشتباه دم الحیض بدم الحیض

الأمر الرابع: قد ورد فی روایه خلف بن حمّاد قوله : «ثمّ تدعها ملیّاً» ، أی تترک المرأه الحائض القطنه داخل الفرج مدّه طویله ، حیث یظهر منه اعتبار ذلک فی الاختبار .

والظاهر کون المراد هو اعتبار الصبر مقدار مدّه حتّی ینزل الدم علی القطنه ، حتّی تعلم حالها من التطویق أو الانغماس ، ولذلک تری أنّ بعض الفقهاء _ مثل السیّد فی «العروه» _ ، قد ذکر لزوم الصبر قلیلاً ، ثمّ اخراجها ، فلیس لهذه الفتره تحدید معلوم و معین ، بل الملاک هو ان یظهر الدم علی القطنه بحیث تبین حالها بها .

الأمر الخامس: لا اشکال فی الجمله فی أنّ ظاهر النصوص یفید وجوب الاختبار ، وعدم جواز الرجوع إلی الأصل العملی ، من استصحاب الطهاره ، أو استصحاب الحدث ، کما لا یجوز الرجوع إلی الأصل فی الشبهه الحکمیّه قبل الفحص .

ولکن الذی ینبغی أن نبحث فیه ، هو أنّ هذا الوجوب هل هو تعبّدی نفسی ، بحیث لو ترکه لترتّب علیه الاثم ، کسائر الواجبات النفسیّه ، ولو لم یصادف ترکه لترک الواقع ، بل صادف عمله للواقع ، بأن ترکت الصلاه یظن انّها حائض وکانت هی حائض فی الواقع الأمر أو أدت صلاتها بظن ان الدم التی رأتها هی دم العُذره ، وکان فی الواقع کذلک .

أو أنّ الاختبار شرطٌ لصحّه العمل واقعاً ، کالطهاره من الحدث للصلاه ، فلازمه بطلان العمل ، حتّی لو انکشف مطابقه عملها للواقع من النساء حین رؤیتهّن لدم العُذره ، لفقد شرط العمل ، وهو الاختبار قبل الاتیان به ، بحیث أنه

حتی لو اختبرت بعد العمل لا أثر له فی بطلان العمل الذی أتت بها صحیحاً .

أو أنّه شرط فی ترتب آثار دم العُذره ــ علی تقدیر کونه منها ــ وآثار دم الحیض ــ علی تقدیر کونه منه ــ علیها ، ولا مدخلیّه للاختبار فی قوام تلک الآثار؟

وجوه وأقوال ، والـذی یظهر من صاحب «الجواهر» هو البطلان مطلقاً ، إلّا إذا کانت معـذوره فی الاختبار ، حیث قال: «ولیعلم أنّ ظاهر الأصحاب والأخبار ، وجوب الاختبار المـذکور ، فلو فعلت بـدونه ، لم یکن عملها صحیحاً ، إلّا أن یقع علی وجهٍ معذوره فیه» .

انتهی محلّ الحاجه .

والذی یظهر من شخینا الأعظم قدس سره ، صحّته لو أتت بلا اختیار مع الغفله ، وإلّا یشکل الصحّه ، حتّی مع المطابقه لو ترکت الاختبار .

ویظهر من السیّد فی «العروه» فی المسأله (۵) ، من الحکم بالبطلان ولو لم تکن حیضاً ، إلاّ اذا حصل منها قصد القربه ، بأنّ کانت جاهله ، أو عالمه أیضاً إذا فُرض حصول قصد القربه .

وهذا هو الموافق للمحقّق الآملی ، والسیّد الخوئی ، وکثیر من أصحاب التعلیق .

بناءً علی هـذا یکون اثبات احـدی هـذه الوجوه متوقفٌ علی البحث عن هـذه المسأله ، فنقول ومن اللّه الاستعانه: لا إشکال ولا خلاف فی وجوب الاختبار علی المرأه ، علی حسب ما یستفاد من الصحیحتین وغیرهما ، وهـذا ممّا لا کلام فیه ، بل الکلام والبحث إنّما یکون فی أنّ وجوبه یعدّ شرطا لصحّه الصلاه ، بحیث لو ترکتها لکانت صلاتها باطله مطلقاً ، أی ولو لم تکن حائض ، وکان عملها مطابقاً لوظیفتیها الواقعیّه ، أو لم یکن وجوبه إلّا شرطیّاً لترتیب أثر کلّ ما علیها من الوظیفیّه ، من دم العذره ، أو الحیض؟

والذی یظهر من لسان الأخبار هو الأخیر ، حیث تفید الاخبار بان وجوبه لتحصیل ما هو مقدّمه للصلاه ، لا کونه واجباً نفسیّاً ، فان الوارد فی الروایه السؤال عن أنّها کیف تصنع بالصلاه ، مع أنّ هذا القسم من الوجوب المتعلّق بمثل ذلک یعدّ مقدّمیّاً لا نفسیّاً ، حتّی یترتب علیه الأثم فی ترکه بنفسه .

کما لا یکون من قبیل الشرط للصلاه ، حتّی یستلزم انتفاء المشروط بانتفاء شرطه ، الموجب لصیروره الصلاه باطله لفقد شرطها ، مثل فقدان الطهاره لاجل حدوث الحدث الموجب للبطلان .

فلیس علی المرأه _ فی الموارد التی یجب علیها الأختبار _ إلاّ أن تلاحظ حالها ، فان بنت علی ان الدم الخارج منها دم العذره ، فتأتی بالصلاه ، فان صادفت الواقع یکون عملها صحیحا _ سواءً التفتت إلی وجوب الاختبار أو لم تلتفت ، أو تعذّر علیها ذلک مع الالتفات إلی وجوبه أم لم تتعذّر _ لانها أدت ما علیها حسب الأمر ومطابقه له فی جمیع ما یعتبر فیها شطراً أو شرطاً ، ولا وجه للقول بالبطلان ، إلاّ من جهه فقد قصد القربه ، أو من جهه فقد الجزم فی النیّه ، أو لأجل کونه حراماً تشریّعاً .

والمفروض عدم تحقّق الخلل من ناحیه تلک الأُمور :

أمّا الأوّل : لإمکان تحقّقه للجاهل وعدم الملتفت لوجوبه ، بل وحتّی مع الالتفات إلی وجوبه وترکه ، ومع ذلک أتی به مع قصد القربه ، فضلاً عمّن تعذر علیه الاختبار .

کما لاـ خلل من جهه فقد الجزم بالنسبه الیها ، لما قد قُرّر فی محلّه من تجویز الاکتفاء بالامتثال الإجمالی ، مع التمکّن عن الامتثال التفصیلی ، حتّی مع الاختبار ، خصوصاً إذا لم یستلزم التکرار فی العمل .

نعم ، يعتبر الجزم فى النيّه عند المشهور ، إذا استلزم الامتثال الإجمالى التكرار ، مع التمكن عن الامتثال التفصيلى ، فحينئذ يصحّ القول بالبطلان من هذه الجهه ، ولكنّه غير مقبول عندنا .

كما لا يوجب حدوث الاخلال فى الصلاه ، من جهه حرمه التشريع فى الاتيان بالصلاه مع احتمال الحيضيّه ، وذلك اذا أقدمت على اتيان الصلاه رجاء وبقصد الاحتياط ، فلا تشريع حينئذ قطعاً .

هذا كلّه إنْ قلنا بحرمه الصلاه للحائض حرمه تشريعيه لا ذاتيّه .

وأمّا ان قلنا بالحرمه الذاتيّه فى الصلاه مع الحيض ، بأن ندعى ان المستفاد من قوله : «دعى الصلاه أيام اقرائكِ» ، أو من قوله : «فلتتق اللّه ولا تصلّ» ، أو قوله : «فلتمسكَ عن الصلاه حتّى ترى الطهاره» ، هو النهى الذاتى التحريمى ، لا الارشادى إلى فساد الصلاه ، كما عليه بعض الفقهاء .

ففى «مصباح الهدى» أنه على هذا الفرض تبطل صلاتها ، وتجب إعادتها ، لعدم تمكّنها حينئذ من تمشى قصد القربه المعتبره فيها ، فعليه لو ثبت على أن الدم الخارج دم العذره صلّت فظهر الخلاف ، فانه دم حيض ، فلا إشكال فى بطلانها لمكان تحيّضها .

وأمّا اثمها فى ترك الاختبار ، فانه لايترتب لعدم كونه واجباً نفسيّاً ، بل ولا مع الاتيان بالصلاه ، إذا كان مع الغفله أو النسيان عن وجوب الاختبار .

وأمّا ترتب الاثم فيها مع الالتفات إلى وجوب الاختبار ، ووجوب ترك الصلاه ، فانّه موقوف على اثبات كون الصلاه حراماً ذاتيّاً فى حال الحيض ، لا تشريعيّاً ، وعلى اثبات كون العمل المتجرّى به حراماً ، ويستحق فاعله عليه العقاب ، فعلى فرض اثبات هذين الأمرين يستلزم تركه له إثماً وإلاّ فلا إثم عليها .

وأمّا حرمه العمل المتجرّى به ، واستحقاق فاعله العقاب عليه ، فهو غير معلوم ، بل قد حققنا فى الأصول ، عدم الاستحقاقه للعقاب ، إلاّ من جهه حُسن التوبيخ ، لأجل خبث باطنه وسوء سريرته ، وإلاّ فان العقاب مختصٌ بترك الواجب أو فعل الحرام ، المفروض عدمهما فى المتجرّى به .

وأمّا الحرمه الذاتيّه للصلاه ، فانّه ربّما يدّعى ــ كما فى «التنقيح» ــ عدم وجود دليل عليها ، وما قد يدّعى منه ذلك لا يدلّ على أزيد من الارشاد إلى الفساد ، اى ان الدليل يفيد انه اذا كان المكلف عاجزا عن اداء الصلاه الصحيحه فليس عليه اداءها ناقصةً .

فعلى فرض ثبوت الحرمه الذاتيّه ، فقد يدّعى أنّها باطله لأجل كون العمل فاقداً لقصد القربه ، حيث لا يمكن التقرّب بما يكون حراماً ومبعداً ، فلا يتمشى فيه قصد القربه .

اللّهمّ إلاّ أن يدّعى أنّه على فرض قبول الحرمه الذاتيّه ، انّها انّما تكون ثابته فيما إذا لم يقدم على اداء الصلاه بقصد رجاء المطلوبيّه ، لانها غير قاطعه بكون الدم حيضاً ، وأمّا ثبوت الحرمه الذاتيّه ، فانّها فى المورد ــ إذا أتت بها برجاء المطلوبيّه ــ غير معلوم .

نعم ، يمكن أن يقال إنّ ما ذكرتم من عدم ثبوت الحرمه الذاتيّه ، فيما اذا أتى بالعمل رجاء المطلوبيّه صحيح فى ذاته ، إلاّ أنّه غير جار فى المقام ، لأنّ مثل هذا هو مسلك متفقهه العامه ، حيث استدلّوا على صحه صلاه هذه المرأه بموافقه فعلها للاحتياط ، وبرغم ذلك لم يقبل الإمام عليه السلام منها الصلاه ، وأمرها بالاختبار ، خصوصاً مع تأكيده عليه السلام لها بقوله : «فليتّق اللّه» ، فانه لانستبعد استفاده حرمه العمل بالاحتياط هنا ، لأجل الحرمه الذاتيه لمثل هذه الصلاه .

بـل قـد يؤكّـد ذاتيه الحرمه مضافاً إلى الأمر بالإمساك عن الصـلاه ، ما ورد فى ذيل حـديث خلف بن حمّاد بقوله: «فإنْ كان دم الحيض فلتمسك عن الصلاه حتّى ترى الطُهر . . .» .

فى أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم العذره

ومن ثمّ أمرها الامام بلزوم أن يمسك عنها زوجها و لايجامعها ، وحكمه عليه السلام يفيد وجوب الاجتناب وحرمه الصلاه ذاتا .

ومضافاً إلى تقابله فى صوره كون الـدم دم العـذره ، بلزوم الاتّقاء فى الاتيان بالصـلاه ، وكون وجوبه ذاتيّاً قطعاً يوجب الاطمنان على كون الحرمه ذاتيّه .

وحيث أنّ الإمـام عليه السـلام لم يشـر الى الاحتيـاط الـذى سـار عليه العـامّه ولم يؤيّـدهم فيه ، بل فى الخبر قرينه على طعنه عليه السلام عليهم فى تركهم الرجوع إلى ابوابهم ، والوقوع فى الضلال الذى كان أحد موارده هو المقام .

فـان جميع هـذه الاـمور يوجب الاطمئنـان بعـدم جواز المشـى على طريق الاحتيـاط ، ممّـا يوجب أن لايحصل للملتفت الى هـذه الأُمور قصد التقرب إلى اللّه فى الاتيان بالصلاه ، ان لم نقل بالحرمه فى ترك الاختبار فى نفسه ، لأجل كونه واجباً نفسيّاً ، حيث تظهر ثمرته عموم استحقاقها العقـاب فيما لو تركت الاختبار وأتت بالصـلاه ، وطابق ظنّها الواقع ، بخلاف ما لو لم يطابق ، حيث تكون العقوبه حينئذ مترتبه على ترك ما هو الواجب واقعاً ، وهو الصلاه التى أدتها من دون أن تسبقها الاختبار ، كما هو واضح .

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ العمل بـدون الاختبار صـحيح ، إذا حصل لها قصد القربه ، والقصد لا يحصل إلاّ مع الجهل أو الغفله أو النسيان مع الالتفات فأن أمكن فرض حصول قصد القربه لها فهو ، لكنّه مشكل جدّاً كما عرفت فلا نعيد ، واللّه العالم .

الأمر السادس: إذا عجزت المرأه عن الاختبار ، وصار الاختبار لها معـذوراً ، إمّا لأجل كثره الـدم ، أو لعدم وجود القطنه وما يقوم مقامهـا ، أو لغير ذلـك من الاسـباب فـانّ المسـأله تكون ذات شـقوق وهى : تـاره : تعلم بحيضـيّه الحـاله السابقه ، فتعمل بها من الاستصـحاب ، لأنّ عموم دليل الاستصـحاب قد خصّـِص بدليل وجوب الاختبار ، عند التمكن عنه ، ومع العجز عن الاختبار ، فلا يعمّ المورد دليل وجوب الاختبار ، لأجل العجز ، فدليل الاستصحاب حجه يجب الاخذ به .

ودعوى عموم وجوب الاختبـار واطلاقه ، حتّى لمورد العجز ، يوجب عـدم جواز الرجوع إلى الأصـل ، مثـل صوره التمكن ، فلا سبيل الا الرجوع إلى الاحتياط ، كما احتمله الحكيم فى «المستمسك» وقال إنّه غير بعيد .

نعم ، يشكل التمسك بالاصل فيما اذا كانت الحاله السابقه الحيضيّه وقلنا بوجود عموم دليل الاختبار .

مع أنّه يرد عليه ، أنّه لا فرق فى الاشكال بين كون العلم بالحاله السابقه بين كونها عالمه بالحيض أو الطهر .

فالقول بالتفصيل ، بجواز الرجوع إلى الاستصحاب فى الحيض ، دون الطهر ، ممّا لا وجه له .

اللّهمّ إلاّ أن يراد فى الفرق بوجود قاعده الإمكان ، للحكم بالحيضيّه فى مورد استصحاب الحيضيّه دون غيره .

لكنّه مردود ، لأنّ الحكم بالحيضـيّه فيما يمكن أن يكون حيضاً لوقلنا به ، فانّه بنفسه دليل مسـتقل للحكم بالحيضـيّه ، سواءً كان المورد فيه استصـحاب الحيضيّه أو لم يكن ، فبذلك يخرج المورد عن الشكّ فى كونه دم حيض أو عُذره ، حيث فرض الاشتباه فى ذلك ، فمع العلم بالحاله السابقه التى هى الحيضيّه ، يفهم كون

مراد الفقهاء اثبات الحكم بواسطه الأصل دون القاعده ، أمّا لاجل انكار أصل قاعده الإمكان ، أو كون محل اجرائها فی غير المورد ، لأنّ القاعده إنّما تجری فيما اذا لم يكن دليل الحكم فی أحد الطرفين موجوداً ، فمع وجود استصحاب الحيضيّه ، لا يبقی حينئذ للمكلّف شكّ ظاهر ، حتّی يرجع إلی قاعده الإمكان .

فالمقام مقام الرجوع إلی الاستصحاب ، والحكم بالحيضيّه دون التمسک بالقاعده .

وكيف كان ، فمع وجود العلم بالحاله السابقه من الحيضيّه تاره ، واخری الطهر ، فانه يجب الأخذ بها ، ولا يجب عليها العمل بالاحتياط ، بالجمع بين عمل الطاهر والحائض .

وثالثاً : مع عدم العلم بالحاله السابقه ، إمّا لأجل العلم بوجود أحدهما ، والجهل منها فی المتقدّم والمتأخّر منهما ، أو لأجل الشكّ فی أصل وجود أحدهما ، من غير وجود علم إجمالی بوجود أحدهما ، فحينئذ هل يجوز لها الرجوع إلی أصل البرائه عن وجوب ترتب وظائف الحائض عليها ، وذلک بعد فرض تساقط الأصلين العدميين ، وهما أصاله عدم كون الدم حيضاً ، وعدم كونه دم عذره ، بعد تعارضهما فی المورد أم لا يجوز ذلک عليها؟

ففی «العروه» صرّح بانّ عليها ان تبنی علی الطهاره .

وكأنّ نظره الشريف قدس سره الی وجود اطلاق ادلّه أحكام الطهاره ، فان موضوعها مطلق المرأه ، الشامل للطاهره والحائض ، فبعد تخصّصها بادلّه أحكام الحائض ، فإذا شكّ فی الحيض وعدمه ، يرجع إلی عموم أحكام الطاهره ، لاحراز موضوعها ، بعد الشكّ فی موضوع الحيض .

هذا ، لكن قد استشكل عليه الحكيم قدس سره فی «المستمسک» بعد ذكره ما قلناه

من الرجوع إلی اطلاق الدلیل الدال علی احکام الطاهره ، قال : «لکنّه مبنی علی جواز الرجوع إلی العام فی الشبهه المصداقیّه ، والتحقیق خلافه ، ومن هنا کان المتعیّن فی المقام بعد البناء علی عدم مراجعه قاعده الإمکان ، لاختصاصها بما یعلم خروجه من الرحم ، هو قاعده الاحتیاط ، من جهه العلم الإجمالی بثبوت أحکام الطاهره والحائض ، علی ما سیأتی»(۱) ، انتهی محلّ الحاجه .

وفیه بعد التأمّل فیما ذکره ، یظهر لک عدم تمامیّه کلامه ، لأنّ المورد المشکوک بین کونه دم الحیض أو دم العُذره ، مع عدم العلم بالحاله السابقه ، إذا أُرید به الرجوع إلی اطلاقات أدلّه الأحکام للطاهره ، والحکم بأنها طاهره فانّه ، لیس من قبیل التمسّک بالعام من المشتبه المصداقیّه له ، بل یکون من قبیل الرجوع إلی عموم العام فی الشبهه المصداقیّه للمخصّص ، لأنّ التخصیص بالنسبه إلی معلوم الحیضیه ثابتٌ ، وبالنسبه إلی المشکوک المردّد بین الحیض والعذره غیر معلوم ، فیجب الرجوع إلی عموم العام فیه .

أمّا الذی لا یجوز الرجوع الیه فی الشبهه المصداقیّه ، هو العام لا المخصّص ، کما فی المقام ، فالرجوع إلی عموم العام فی الشبهه المصداقیّه للمخصّص جائزٌ ، ولازمه الحکم بوجوب ترتب آثار الطاهره علیها ، فیوافق مع رأی السیّد فی «العروه» وکثیر من أصحاب التعلیق .

اللّهمّ إلاّ أن یستثنی المقام من ذلک ، من جهه ورود النصّ بالخصوص علی وجوب الاختبار ، عند الشکّ بین الحیض والعذره ، فی فرض التمکن منه ، والمنع عن الرجوع إلی تلک الأُصول والقواعد المتداوله فی غیر المقام .

۱- مستمسک العروه الوثقی : ۳/۱۸۰ .

يبقى الكلام فى صوره العجز عن الاختبار ، وانّه هل لها أن ترجع إلى تلك الأُصول والقواعد ، فمع وجود العلم بالحاله السابقه من الحيض أو الطهر ، فالاستصحاب يكون دليلاً ـ رافعاً للشبهه والشكّ ، لأنّه يعدّ من الأُصول المحرزه ، ويسمّى الاستصحاب عندهم بعرش الأُصول وفرش الامارات ، ومن هنا فان عليه الحكم على طبقه .

هذا ، بخلاف ما لو لم تعلم الحاله السابقه ، حيث يمكن أن يقال بما قد قيل من أنّ إيجاب الاختبار لدى التمكن منه ، يستكشف أن الشارع قد الغى اعتبار الواقع فى صوره مخالفه الاماره معه فى هذا المورد ، بمقدار ما تدل الاماره على خلافه ، ولهذا أوجب عليها الفحص ، والعمل بما أدّت إليه الاماره ، من آثار العذريّه أو الحيض .

وحينئذٍ لو عملت بها ، فان طابقت الاماره مع الواقع فهو ، وإلاّ فهى معذوره فى ترك الواقع .

وأمّا مع موافقه الاماره معه ، فيما هو غير مرضى عندها ، ومع تعذّر الاختبار ، يمكن أن تكون الاماره المتعذّره مطابقه للواقع ، والشارع لا يرضى بترك الواقع فى هذه الصوره ، وحيث لا تدرى أنّه على تقدير الوصول الى الاماره هل تكون الاماره الواصله مخالفه مع الواقع أو مطابقه معها ، فانّه يجب عليها الاحتياط فى حال التعذّر .

ولأجل ذلك كتبنا فى تعليقتنا على «العروه» فى ذيل قوله «لكن مراعاه الاحتياط أولى» ، أنّه لا يترك ، وجعلنا الاحتياط بالجمع بين عمل الطاهره والحائض واجباً ، كما عليه المحقّق الآملى فى «مصباح الهدى» وآخرون من أصحاب الحاشيّه على «العروه» الحواشى ، كما لا يخفى .

وكلّ ما تراه الصبيّه قبل بلوغها تسعاً ، فليس بحيضٍ (۱).

(۱) واعلم أنّ الحكم بعدم الحيضيّه بالنسبه إلى الدم الخارج عن الصبيّه ، قبل التسع ، أى قبل اكمال التسع من حين الولاده ، ولو كان الدم متّصفاً بصفات الحيض ، إجماعىٌ لكلا قسميه ، ولا خلاف فيه ، كما هو مقتضى الأصل من الموضوعى ، وهو عدم الحيضيّه ، والحكم بالبرائه عن أحكام الحائض فيما لا تعلم تحقّق البلوغ ، إلاّ أن يقوم دليلٌ يدلّ عليه ، فحينئذ يعمل به دون الأصل .

هذا ، مع وجود اخبار معتبره دالّه على ذلك وهى :

فى أحكام الحيض / ما تراه الصبيّه قبل بلوغها

منها : موثقه عبد الرحمن بن الحجّاج ، قال: «قال أبو عبد اللّه عليه السلام : ثلاث تتزوجن على كلّ حال ، التى لم تحض ومثلها لا تحيض . قال: قلت وما حدّها؟ قال: إذا أتى لها أقلّ من تسع سنين(۱)» .

ومنها : مصحّح جميل بن درّاج(۲) ، حيث جاء فيها أنّه ليس للصبيّه واليائسه عدّه ، الذى يفهم منه عدم الحيضيّه .

ومنها : صحيحه اخرى رواها دراج ، تتطابق مضمونها مع الخبر(۳) .

ومنها : صحيحه عبد الرحمن ، قال: «سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول : ثلاث يتزوجن على كلّ حال . إلى أن قال : والتى لم تحض ، ومثلها لا تحيض .

قلت: ومتى يكون كذلك؟

۱- وسائل الشيعه: الباب ۲ من أبواب العده، الحديث ۲ .
۲- وسائل الشيعه: الباب ۲ من أبواب العدد، الحديث ۳ ، ۴ .
۳- وسائل الشيعه: الباب ۲ من أبواب العدد، الحديث ۳ ، ۴ .

قال: مالم تبلغ تسع سنين ، فإنّها لاتحيض ، ومثلها لاتحيض ، والتى لم يدخل بها(۱)».

والظاهر تعدّد الروايتين ، كما أقرّ بذلک صاحب «الوسائل» ذيل هذا الحديث .

ومنها : روايه مرسل عثمان ، عمّن رواه (زراره) ، عن أبى عبد اللّه عليه السلام : «فى الصبيّه التى لا يحيض مثلها ، والتى قد يئست من المحيض؟

قال: ليس عليهما عدّه ، وان دخل بهما(۲)» .

فعدم القدره لا يكون إلّا لعدم وجود الحيض لهما .

وفى «الجواهر» و«مصباح الفقيه» ، روايه أُخرى وردت فيها قوله: «وفى بعضها : إذا كمل لها تسع سنين أمكن حيضها(۳)» .

ولم نعثر فى «الوسائل» خبرا منقولاً بهذا المضمون ، نعم قد وجدنا خبرا مشابها له فى كتاب الوصايا ، وهو روايه عبد اللّه بن سنان ، عن أبى عبد اللّه عليه السلام ، قال: « . . . . وإذا بلغت الجاريه تسع سنين فكذلک ، وذلک أنّها تحيض لتسع سنين»(۴) .

وكيف كان ، فقد عرفت دلاله الأخبار المتعدّده على الحكم المذكور ، وفيما ذكرناه من الاخبار غنى وكفايه .

والظاهر كون المراد بما قبل التسع هو الحقيقى ، كما عليه المحقّق فى «المعتبره» والعلّامه فى «المنتهى» ، والنراقى فى «المستند» ، وصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» .

وما احتمله بعض فقهائنا مثل صاحب «نهايه الأحكام» على ان المراد منه

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳ من أبواب العدد، الحديث ۳ _ ۵ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳ من أبواب العدد، الحديث ۳ _ ۵ .

۳- الجواهر: ۳/۱۴۲ .

۴- وسائل الشيعه: الباب ۴۴ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ۱۲ .

التقریبی دون الحقیقی لیس علی ما ینبغی ، لأنّ اصاله الحقیقه تقتضی ذلک ، فیحمل علیها ، حتّی تقوم القرینه علی خلافها .

ثمّ أنّ صاحب «الجواهر» قد تعرّض هنا للبحث عن المراد من السَّنَه والشهر فی الاخبار التی وردت فیها الاشاره الی تسع سنین ، خلافا لآخرین ، حیث قد تعرضو لهذه الأبحاث الثلاثه فی محل آخر ، مثل البحث عن أنّ أقلّ ایام الحیض ثلاثه أو عشره أیام أکثره ، أو فی أقامه العشره ، وعن مده الخیار فی وغیرها ، وکیف کان لا باس بذکره هنا تبعاً لصاحب «الجواهر قدس سره» .

قال رحمه الله : «الظاهر أنّ المراد بالسَّنَه حصول الدور إلی ذلک الوقت من الیوم الذی ولدت فیه ، من الشهر المعیّن ، کأن ولدت مثلاً عند الظهر من الیوم الخامس من رجب ، فإذا دار الدور إلی خصوص ذلک الوقت ، من ذلک الیوم ، فتلک سَنَه ، وهکذا . ولا یقدح فی ذلک التلفیق ، کما لا یقدح نقیصه الاشهر وزیادتها ، والمحکّم فی ذلک العرف ، فتکون حینئذ کلّها هلالیّه ، لأنّ ذلک هو الأصل فی الشهر والسَّنَه ، لقوله تعالی: «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْاءَهِلَّهِ»(۱)»(۲) انتهی محلّ الحاجه .

اقول : لقد أجاد فیما أفاد هنا ، وفی اشباه هذه المسأله التی وردت فیها الاشاره الی السنین مثل الخمسین أو الستّین فی الیائسه القرشیّه أو غیرها ، بل لا یبعد کون الحقیقه فی الاستعمال تقتضی بأن یلاحظ فی السَّنَه جمیع الأیام والاشهر ، بل الساعات المعتبره فیها ، حتّی یکون المقصود من السنه من أوّلها إلی آخرها .

۱- سوره البقره: آیه ۱۸۹ .

۲- الجواهر : ج۳ ، ص۱۴۲ .

إلاّ أنّ دعوى ذلك فى جميع الموارد والاستعمالات المشابهه لذلك غير مسموعه ، لأنّا نشاهد خلاف ذلك فى بعض الموارد ، ولو لأجل وجود القرينه مثل اطلاق ثلاثه أيام أو أكثر فى باب الاعتكاف ، حيث أنّ اليوم عنوان يشتمل اليوم والليله دون كسر او نقص ، ولكن برغم ذلك نرى الاطلاق على الاقل منهما مما قد اعتبره الشارع شرطا فى تحقّق الاعتكاف المعتبر فيه البقاء فى المسجد مستمرّاً ، بمقدار ما اعتبره الشارع .

كما إنّا نشاهد اطلاق الأيام بخصوص اليوم الكامل ، بلا اعتبار لدخول الليل فيها فى الصيام ، حيث نرى أنّه يعتبر لمن نذر صوم ثلاثه أيام ، هو الامساك ثلاثه أيام من نهارها دون دخول الليل فيه ، فإنكَ ترى صحّه اطلاق الأيام على البياض ، بلا دخول ليل فيه ، مع أنّه لا يصحّ حمل ذلك على مثل من يقول : أنا آتيكَ بعد ثلاثه أيامٍ ، حيث يصحّ اطلاقه مع انضمام الليل اليه ، وكذلك يصح اطلاقه إذا أتى فى اقل من يوم بان جاء قبل الغروب بساعه أو ساعتين بل ساعات ، فهذه كلها تصير دليلاً على أنّ صحّه الاطلاق على حسب الموارد مختلفه ، وان لم يكون بعضها بحقيقه ، فالمتّفق أن يصحّ فى بعضها دون بعض .

اما الذى لايصّح فيه الاطلاق مثل المقام ، وثلاثه الحيض وعشرته ، وثلاثه الخيار ، وعشره الاقامه ، وأجل المتوفّى عنها زوجها ، والعدّه وأمثال ذلك .

والثانى الذى يصح فيه الاطلاق هو: كالصوم فى شهر الصيام ، أو الاعتكاف ، بحيث يصحّ الانكسار والنقص فيه ، كما عرفت فى مثل قوله : «آتيك بعد ثلاثه أيام ، أو أعطنى إلى ثلاثه» ، حيث يصدق الثلاثه حتّى لو مضى عليه يومين أو منتصف اليوم الثالث ، وذلك لوجود التسامح فى الصدق كما لا يخفى .

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى أصل المطلب ، حيث قد عرفت أن رؤيه الدم قبل

بلوغ التسع ليس بحيض ، ولو كان بصفاته .

اعتراض : وهو أنّه كيف يصحّ ما ذكر مع أنه قد قيل بأنّ كون الدم بصفات الحيض دليلٌ على بلوغها ، ومن ناحيه أنّ الدم قبل البلوغ لم يكن حيضاً ولو كان بصفاته؟

بل قد يقال : إنّه مستلزم للدور ، حيث لا يُعرف البلوغ إلّا بعد احراز كونه دم الحيض ، لأنّه من علامات البلوغ ، ومن جهه اخرى لا يُعرف كونه حيضاً إلّا بعد العلم بكونه بعد البلوغ ، فيلزم توقّف احراز البلوغ على البلوغ ، وهو دور باطل .

هذا ، ولكنّه مندفع بتفاوت الموردين ، اذ أن مورد عدم كون الدم حيضاً قبل البلوغ يكون فيمن يعلم تاريخ ولادتها ، فلا يحكم بكونه حيضاً ، ولا يكون مثله علامه للحيضيّه .

والمورد الآخر كان فيمن يجهل تاريخ ولادتها ، فحينئذ يصحّ جعل الدم المتدفق منها المشتمل على صفات الحيض ، كونه حيضاً ، وينقطع بذلك أصاله عدم البلوغ تسعاً ، بل اغلب النساء يعرفن دم الحيض ، بمثل ما يعرفن البول والغائط .

ولابدّ فى الحكم بالحيضيّه احراز تسع سنين ، الصادق عليه البلوغ ، فلو لم ينطبق عليه ذلك ، ولم يصدق عليه البلوغ ، فلا يحكم بالحيضيّه ، وإنْ صدق عليه البلوغ العددى بعشر سنين ، لأجل ضميمه الإنكسار فى الجانبين إليه قبل وصوله إلى وقت الولاده .

وهذا ، خلافاً لبعض اصحابنا حيث سلّم فى مثله كون دمه حيضاً ، مع أنّه لا يناسب مع ما هو المعروف بينهم ، من أنّه يعتبر ويشترط فى كون الدم حيضاً ، بلوغ التسع واحرازه ، بل لا يجرى فيه قاعده الإمكان التى سيأتى بحثها ، لأنّ موردها إنّما يكون فيما لا يكون جهه البلوغ مجهوله ، لأنّ الشكّ فى حصول الشرط مساوقٌ لعدمه بواسطه الأصل ، كما لا يخفى على من لاحظ القواعد .

وقيل : فيما يخرج من الجانب الأيمن (١).

(١) يقصد المصنّف قدس سره بقوله هذا ، أنّه كما أنّ الدم الخارج قبل التسع لايعدّ حيضا ، كذلك لايعدّ حيضا اذا كان الدم خارجا من الجانب الأيمن ، وبما أنّه نسبه إلى القيل ، فأنّه يدلّ على توقّفه قدس سره فيه ، لكن القول المنسوب إليه هو المشهور ، نقلاً وتحصيلاً ، بل وفى حاشيه الوحيد قدس سره على «المدارك» نقل اتفاق المتقدّمين والمتأخّرين عليه .

وهنا قولان آخران وهما:

فى أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم القرحه

أحدهما : الحكم بالحيض على الدم الخارج من الجانب الأيمن ، والقرحه على ما خرج من الجانب الأيسر ، عكس الأوّل .

وحكى ذلك عن الاسكافى من القدماء ، والشهيد فى «الدروس» و«الذكرى» واختاره فقيه عصره كاشف الغطاء فى كتابه ، بل وعن «كشف الرموز» حكايته عن ابن طاووس ، وهو اختيار الشهيد الأوّل فى «البيان» .

وثانيهما: هو التوقّف ، وعدم ملاحظه الجانب أصلاً ، ولزوم الرجوع إلى الأصل والقواعد ، كما هو مختار المصنّف ، والعلاّمه فى «المختلف» ، والشهيد الثانى فى «المسالك»، والاردبيلى وصاحب «المدارك»، وصاحب «الحدائق قدس سرهم ».

هذه هى الأقوال فى المسأله ، ولا بأس بذكر الأدلّه التى استند اليها كلّ واحد من اصحاب هذين القولين :

فأمّا الدليل على القول الأوّل : فهو الروايه التى رواها الشيخ فى «التهذيب» باسناه عن محمد بن يحيى العطّار ، رفعه عن أبان ، قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام :

فتاه منا بها قرحه فی فرجها ، والدم سائل ، لا تدری من دم الحیض أو من دم القُرحه؟ فقال: فلتستلق علی ظهرها ، ثمّ ترفع رجلیها ، وتستدخل أصبعها الوسطی ، فإن خرج الدم من الجانب الأیسر ، فهو من الحیض ، وان خرج من الجانب الأیمن فهو من القرحه(۱)» .

ومنها : النص المنقول فی «فقه الرضا» ، قال: «وان اشتبه علیها دم الحیض ودم القرحه ، فربّما کان فی فرجها قرحه ، فعلیها أنْ تستلقی علی قفاها ، وتدخل أصابعها ، فإن خرج الدم من الجانب الأیمن ، فهو من القرحه ، وإنْ خرج من الجانب الأیسر ، فهو من الحیض»(۲) .

ومثله النص الذی نقله المفید فی «المقنع(۳)» .

فالروایه الأُولی ، وانْ کانت مرفوعه ، إلاّ أن سندها تامه _ علی ما فی «الجواهر» _ مضافاً إلی انجبارها بالشهره المحصّله والمنقوله ، بل نسبه المحقّق فی «جامع المقاصد» إلی الأصحاب ، کما انها مؤیده بفتوی مثل الصدوق ، ناقلاً لها عن رساله والده إلیه ، وفتوی الشیخ فی «النهایه» التی قیل إنّها متون الأخبار ، کرساله علی بن بابویه ، فإنّه علی ما قیل إنّهم کانوا إذا أعذرتهم النصوص رجعوا إلیها وأمثالها .

بل قد أیّد صاحب «الجواهر» هذا القول بالروایه التی رواها عن شرحبیل الکندی عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، قال: «قلت له : کیف تعرف الطامث طهرها؟ قال:

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۶ من أبواب الحیض، الحدیث ۲ .

۲- المستدرک: الباب ۱۴ من أبواب أحکام الحیض ، الحدیث ۱ و۲ .

۳- المستدرک: الباب ۱۴ من أبواب أحکام الحیض ، الحدیث ۱ و۲ .

تعمد برجلها اليسرى على الحائط ، وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى ، فإن كان ثمّ مثل رأس الذباب خرج على الكرسف»(۱) .

وقد لاحظت أن المنصوص قوله : «تعمد برجلها» ، وهناك ضبط آخر للحديث وفيه : «رفعت رجلها اليُسرى» ، هذا فضلاً عن أنّ صدور الخبر حسب نقل «الجواهر» ، هو : «أنّ الحائض إذا أرادت أنْ تستبرئ ألصقت . . .» ، لكن لم يرد هذا النقل فی «الوسائل» .

هـذا مجموع ما يمكن أن يستدلّ ، دليلاً أو تأييداً لهذا القول ، مع ما يرد عليه بعد ملاحظه دليل القول الثانی ، حيث قد استدلّوا بروايه الكلينی فی «الكافی» وهو مطابقٌ لما ورد فی «التهـذيب» ، إلاّ أن المنصوص فيه قوله : «فإن خرج الدم من الجانب الأيمن ، فهو من الحيض ، وانْ خرج من الجانب الأيسر فهو من القُرحه(۲)» .

وهـذا النص يكون عكس السابق ، بل قـد أيّـده صاحب «الجواهر» بمرسله يونس ، عمّن حـدّثه ، عن أبی عبد اللّه عليه السلام ، قال: «سئل عن امرأه انقطع عنهـا الـدم فلا تـدری أطهرت أم لا؟ قال: تقوم قائماً ، وتلزق بطنها بحائط ، وتستدخل قطنه بيضاء ، وترفع رجلها اليمنی ، فـإن خرج على راس القطنه مثـل رأس الـذباب دمٌ عبيـط لـم تطهر ، وإنْ لم يخرج فقـد طهرت ، تغتسل وتصلّی»(۳) .

مع أنّـكَ تعلم بأنّ التمسّك بمثل مرسله يونس أو شرحبيل لاثبات كلّ من القولين مشكلٌ ، لما قـد عرفت من التفاوت فی نقل صاحب «الجواهر» مع النص

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۷ من أبواب الحيض، الحديث ۳ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۶ من أبواب الحيض، الحديث ۱ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۱۷ من أبواب الحيض، الحديث ۲ .

المنقول فی «الوسائل» ، الموجب للتردّد فی وحدتهما ، مضافاً إلی معارضه الحدیثین مع حدیث ثالث لم یرد فیه ذکر جانبی الأیمن أو الأیسر ، وهو حدیث سماعه ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، قال: «قلت له : المرأه تری الطهر ، وتری الصفره ، أو الشیء فلا تدری أطهرت أم لا؟ قال: فإذا کان کذلک ، فلتقم فلتلصق بطنها إلی حائط ، وترفع رجلها علی حائط ، کما رأیت الکلب یصنع إذا أراد أن یبول ، ثمّ تستدخل الکرسف ، فإذا کان ثمّه من الدم مثل رأس الذباب خرج ، فإن خرج دمٌ فلم تطهر ، وأن لم یخرج فقد طهرت»(۱) .

حیث أنّه قد ذکر لزوم رفع الرجل لأجل اختبار الدم ، من دون الاشاره الی الیمنی أو الیسری ، حیث یفهم من قوله إنّ رفع الرجل لم یکن إلاّ لأجل امکان ادخال الکرسف فی الفرج من دون خصوصیّه فی الیمنی أو الیسری ، وإلاّ لکان ینبغی أن یذکر .

فجعل مثل هذه الأحادیث مؤیّداً للمراد ، کما قد تفرّد بذلک صاحب «الجواهر» قدس سره ، لا یخلو عن وهن ، فالأُولی جعل محور البحث فی غیر هذه الأحادیث ، کما لا یخفی .

فیبقی الدلیل دائرا مدار مرفوعه أبان ، علی حسب اختلاف النقلین فی «التهذیب» و«الکافی» ، وحیث أنّ التعارض فی النقل بینهما فی غیر المقام _ یقتضی _ علی حسب دیدن الفقهاء _ الحکم بتقدیم نص «الکافی» علی نص «التهذیب» ، لأنّه قد اعتُبر الکلینی قدس سره أضبط من الشیخ رحمه الله وأنّ «التهذیب» یتضمن السقطات علی ما هو المذکور فی «الحدائق» ، بقوله : «وفیه : أنّه لا یخفی

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۷ من أبواب الحیض، الحدیث ۲ .

على من راجع «التهـذيب» وتـدبّر أخبـاره ، ما وقع للشيخ رحمه الله به من التحريف والتصحيف فى الأخبار ، سنداً ومتناً ، وقلّما يخلو حديثٍ من أحاديثه من علّه فى سند أو متن» .

إنتهى محل الحاجه .

فعلى هـذا يكون الأصـل هو لزوم تقـديم قول الثـانى عن الأوّل ، لكونه موافقـاً للخبر الـذى نقله الكلينى فى «الكـافى» الـذى عُدّ أضبط عند الفقهاء ، وسلامه ما ينقله من الخلل بالنسبه إلى ما يحكيه الشيخ رحمه الله .

ولكن المشـهور رفعوا أيـديهم عن هـذا الأصل فى المورد ، وحكموا بتقـديم ما فى «التهذيب» على النص المنقول فى «الكافى» ، ووجهوا فعلهم بانّ فتوى الشيخ فى «النهايه» و«المبسوط» مطابقٌ لما نقله ، مضافاً إلى أنّ ما حكاه الشيخ مطابقٌ لفتوى القدماء من الشيعه ، مثل الصـدوق فى «الفقيه» و«المقنع» وصاحب «المهـذّب» و«السـرائر» و«الوسـيله» ، ثمّ يتبعهم من كان متأخّراً عنهم ، مثل صاحب «الجامع» و«القواعد» و«الارشاد» و«جامع المقاصد» ، حتّى الشـهيد الأوّل فى آخر تاليفه وهو «البيان» ـ على ما نقله سيّدنا الخوئى فى «التنقيح» ـ عاد عن رأيه ، بعدما كان فتواه فى «الدروس» و«الذكرى» موافقاً لنقل الكلينى فى «الكافى» ، بل أدّعى فى «الذكرى» أن كثيراً من نسخ «التهذيب» موافقه لروايه الكلينى .

بل صرح فى «الـذكرى» بأنّ أبن طاوس نسب كون الحيض من الأيسر إلى بعض نسـخ «التهـذيب» الجديده ، وقطع بأنّه لايعتمد على مثل هذه النسخ لوجود السقط فيها . ولذلك ترى أنّ المحقّق يصرح فى «المعتبر» بأنّ الروايه مقطوعه مضطربه لا أعمل بها .

لکن انکر جمیع ذلک صاحب «الجواهر» وقال : «ویدفع ذلک کلّه أنّه لو سلّم اضبطیّه الکلینی ، إلاّ أنّ الظاهر أنّ الشیخ فی خصوص المقام أضبط لما عرفت ، وبه یندفع الاضطراب ، إذ لا وجه له مع وجود المرجّح بل المرجّحات .

وما نقله الشهید عن کثیر من نسخ «التهذیب» کالظاهر من ابن طاوس من نسبته الی القدیمه لم نتحقّقه ، وینافیه فتوی الشیخ فی «المبسوط» و«النهایه» بما سمعت ، وعدم ذکر أحد من المحشّین علی «التهذیب» لها ـ علی ما نقل ـ مع أنّ دیدنهم التعرّض لمثل ذلک ، وانْ کانت نادره ، ومن هنا نُقل عن بعض المحقّقین أنّه قال اتّفقت نسخ «التهذیب» علی المشهور»(۱) ، إنتهی محل الحاجّه .

خصوصاً مع ما عرفت من مطابقته لفتوی من کان متقدّماً علی الشیخ ، ورجوع الشهید عمّا قاله أولاً فی «البیان» ، فان جمیع هذه الامور یوجب الاطمئنان فی الجمله علی تقدیم ما فی «التهذیب» ، لا سیّما مع موافقه فتواه لما ورد فی «فقه الرضا» ، حیث یمکن أن یکون تأییداً أو مرجّحاً لهذا القول ، ولذلک تری أنّ المتأخّرین کصاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الفقیه» و«مصباح الهدی» و«العروه» وکثیراً من أصحاب التعلیق ، عملوا بمضمون الخبر المروی فی «التهدیب» ، هذا فضلاً عن ان اعراض المشهور عمّا فی «الکافی» ، واقبالهم بالعمل علی مانقله الشیخ فی «التهذیب» یوجب وهن الأوّل ، وترجیح الثانی .

وان احتاطوا کثیراً بواسطه تدافع النقلین ، مع اتّحاد الراوی والمروی عنه والروایه ، ویعدّ المورد من قبیل تعارض النسختین ، وصیرورته من قبیل تعارض الحجّه واللاحجه ، لا من قبیل تعارض الدلیلین المفروغ عن دلیلیّتهما ، حیث

۱- الجواهر: ۳/۱۴۵ .

يعمل فيها على طبق قاعده التعارض من الترجيح أو التخيير ، لوضوح أنّه من موارد العلم بتكاذب أحدهما ، فيكون التعارض بين الحجّه واللاحجّه ، فلا يأتى هنا حينئذٍ قاعده الاختبار ، وتعارض الأخبار ، كما اشار إلى ذلك شيخنا الأعظم قدس سره ، والأمر كذلك بعد التأمّل والدقّه .

ثمّ أنّ المحقّق الخوئى رحمه الله قد أتعب نفسه لتضعيف روايه الشيخ التى هى مستند فتوى المشهور ، وذلك عن طريق تضعيف سند الشهيد ، حيث قد بيّن دوران الأمر بين نقل الشيخ مع الواسطه عن محمد بن يحيى العطّار ، نقلاً من كتابه ، وبين نقل الكلينى نفسه عنه بلا واسطه ، لكون العطّار يعدّ من طبقه مشايخه ، فمن المستبعد وقوع الاشتباه فى ما لا واسطه له دون ما فيه الواسطه .

ثمّ بحث عن أنّ نقل الشيخ عن العطّار لايكون الّاعن طريقين:

أحدهما: نقل الشيخ عن الكلينى .

والآخر : نقل الشيخ عن أحمد بن محمد بن يحيى .

فعلى هذا يمكن أن يكون الاشتباه من جهه أنّ الشيخ قد عثر على ما يرويه عنه غير ما كان فى نقل الكلينى ، فتصير الروايه من قبيل اشتباه الروايه لغيرها ، فلا يثبت شىء من الروايتين ، لعدم العلم بثبوت ما هو المروى حقيقةً ، وأنّه هل المروى هو ما فى نسخه «الكافى» أو ما فى نسخه «التهذيب» ، فلا يمكن الحكم بثبوت شىء منها(۱) .

انتهى كلامه بتصرف منا منه .

ولكن بعد التأمّل يظهر أنّ ماذكره غير تام ، اذ ليس المقام من الموارد الذى

۱- التنقيح: ۶/۱۳۶ .

ذكره رحمه الله ، لأنّه إنّما يصحّ ما ذكره لو كان سند الخبرين المحتملين منحصراً بما فى النقلين ، ولم يكن قبلهما فتوى من الفقهاء مطابقاً لأحدهما ، فإذا وجدنا بأنّ الفتوى قبل الشيخ كان مطابقاً لما رواه بعد ذلك وافتى على طبقه ، فيظهر منه أحد الأمرين : أمّا وجود نسخه قديمه من «الكافى» تكون نصها موافقا لما فى «التهذيب» ، ثمّ حدث تحريف فيها اخيرا فى ، كما قيل .

أو كانت النسخه من أوّل الأمر محرفه ، ولم يعتمد عليها الفقهاء ، وكان عندهم نسخه اخرى موافقه لما فى «التهذيب» .

كما يؤيّده ما فى «فقه الرضا» و«المقنع» المستقاه نصيهما من نصوص الاخبار ، وقد كان الفقهاء يرجعون إليها عند أعواز النصوص .

ومع ذلك كلّه ، فلو لم نسلّم ما ذكرنا من ترجيح نصّ «التهذيب» ، وتردد الأمر بينهما ، وصار من قبيل تعارض الحجّه مع اللاحجّه ، فحينئذٍ يسقط كلاهما عن الحجّيه بالتعارض ، وبعد تساقطهما يكون المرجع هو الأدلّه .

هذا هو الوجه للقائلين بالتوقّف ، كالمحقّق والعلاّمه والمقدّس الأردبيلى وصاحب «المدارك» و«الحدائق» ، خصوصاً مع تأييد كلامهم بالاعتبار بأنّ الحيض يخرج من الفرج كلّه ، خصوصاً إذا كان بحرانيّاً ، ولا يكون له موضع خاص ، ومكان معيّن من الفرج ، من الأيمن أو الايسر .

بل نقل عن النراقى رحمه الله ، أنّه قد سَئل عن بعض النساء العارفات بامور الحيض ، فاجبن بما اشير اليه فى المقام وتصديقهنّ لما أُشير اليه .

ومن جميع ما ذكرنا يظهر قوه القول بلزوم التوقف ، والرجوع إلى القواعد والأُصول هنا ، كما هو القول الثالث من الفقهاء .

فحينئذ يأتى الكلام فى القاعده التى يجب ملاحظتها بعد التعارض والتساقط ،

فلابأس بنقل كلام المحقّق الآملی فی «مصباحه» حيث قال ما لفظه: «وبعد تساقطهما يكون المرجع هو الأصل العلمی الحكمی ، لا عمومات ادلّه التكاليف ، ولا قاعده إمكان الحيض ، ولا الأُصول الموضوعيّه العلميّه ، لكون الرجوع إلى العمومات فی المقام ، من قبيل الرجوع إلى العام فی الشبهات المصداقيّه ، بالنسبه إلى المخصّص ، حيث لا يعلم حال هذه المرأه فی كونها حائضاً ، فتكون من افراد المخصصّ ، أو طاهره عن الحيض لكی تشملها حكم العام .

والعلم الإجمالی بتخصيص قاعده الإمكان بالخارج عن أحد الجانبين ، فإنّ الخارج من الأيسر محكومٌ بكونه من القرحه على نسخه «الكافی» ، والخارج من الأيمن محكوم ، بكونه منها على نسخه «التهذيب» ، ومن المعلوم أنّ الخارج من كلّ واحد من الجانبين فی حدّ نفسه ، مورد لقاعده الإمكان ، فهی مخصّصه بما يخرج من أحد الجانبين ، ومع العلم بتخصيصها بما يخرج من أحد الجانبين ، لا يمكن التمسّک بها فی أثبات الحيض فی شیء من الطرفين .

والأصل الموضوعی الجاری فی المقام ، هو استصحاب عدم الحيض ، وهو أيضاً كقاعده الإمكان ، مخصّصٌ بما يخرج من أحد الجانبين ، وإنْ لم يعلم به تعيّناً ، فلا يمكن التمسّک به فی شیء من الطرفين .

فينحصر المرجع إلى الأصل الحكمی فی المقام ، وهو قاعده الاحتياط ، لكون الشکّ فی المكلّف به ، للعلم بتعلّق التكليف بالحائض والطاهره ، مع الشکّ فی كون هذه المرأه حائضاً أو طاهره ، فيجب عليها الجمع بين التكليفين ، كما فی مثل الحاضر والمسافر ، إذا علم بتعلّق ذمّته بأحد التكليفين به ، أو مثل العلم الإجمالی بوجوب صلاه الظهر أو الجمعه فی يوم الجمعه»(۱) . إنتهى كلامه .

۱- مصباح الهدى: ۴/۴۰۷ .

وما ذكره من وجه الاحتياط جيّد ، على فرض تأييد كلتا النسختين بواسطه اصاله عدم الخطأ ، ووجود القصد فى النقل فى كليهما ، واعتبار كلّ واحد بواسطه اعتضاده بنقل الفتاوى من الاعلام ، مع العلم الإجمالى بانه لم يصدر من الامام عليه السلام الاروايه واحده مردّده بين النقلين ، فلا محيص إلاّ العمل بالاحتياط بواسطه وجود نصّ صحيح ، أو كالصحيح من حيث الاعتبار ، من جهه الشهره أو كالشهره ، لولا ذلك لأمكن الاشكال فيما ذكره ، فى عدم جواز الرجوع إلى العمومات ، لكونه من قبيل الرجوع إلى العام فى الشبهه المصداقيّه ، لأنّه إنّما يصحّ هنا على مَن ذهب بكون العام المخصَّص (بالفتح) صار بالتخصيص ذا عنوان ، يعنى يصير قوله : «اكرم العلماء» بعد تخصيصه بالفسّاق معنوناً بوجوب اكرام العلماء العدول ، فليس يصحّ ما ذكره بأنّ الرجوع إلى العام فى المصداق المشكوك كونه فاسقاً ، يكون من قبيل الرجوع إلى العام فى الشبهه المصداقيّه له .

وأمّا إذا لم نقل بذلك ، وكان العام المخصّص بعد التخصيص باقياً على عمومه واطلاقه فى غير المخصّص ، فلا بأس حينئذ بالرجوع إليه فى الشبهه المصداقيّه للمخصّص ، وإجراء حكم العام عليه .

والمقام يعدّ كونه من هذا القسم ، لولا ورود دليل خاص يوجب الشكّ فيه ، مع وجود علم اجمالى بالتخصيص بأحد الوجهين كما أشار إليه .

فمع ملاحظه الذى ذكرناه ، كان التخلّص هو طريق الاحتياط ، كما عليه الأعلام والمحقّقين ، وهو مختارنا ، فى التعليقه على «العروه» .

ويشهد على ما ذكرنا ، صحّه الرجوع إلى عموم دليل حكم المرأه ، مع الشكّ فى كونها حائضاً ، لو كان الدم خارجاً من كلّ جانب من الفرج ، ولم نقل بقاعده الإمكان ، أو كان فى مورد ، ولا يمكن الرجوع إلى قاعده الإمكان لفقد بعض

شرائطها ، فليتأمّل .

ثمّ لا يخفى عليكَ أنّ التردّد فى كون الدم الخارج حيضاً أو قرحه ، يتصوّر على أقسام وهى :

تاره : مع عدم علمها بالحاله السابق ، وترددها فيها لأجل الغفله أو النسيان .

وأُخرى : مع العلم بها .

ثمّ انه بناءً على الفرض الثانى : أمّا أنّ تعلم طهارتها عن الحيض ، بأن يكون الشكّ بعد العلم بوجود القرحه وخروج الدم عنها فى حدوث الحيض بعدها ، بأحد نحوين : أمّيا بتبدّل دم القرحه بدم الحيض ، أو بوجوده فيه ، بان اختلط دم القرحه مع دم الحيض .

أو تعلم بكون الحاله السابقه حيضاً ، ويكون الشك فى زواله ، عند خروج دم القرحه .

فلا إشكال فى أن مقتضى القاعده ـ لولا الدليل ـ هو الرجوع إلى الأصل العملى من البراءه أو الاحتياط ، فى صوره عدم العلم بالحاله السابقه ، ولزوم الرجوع الى أصاله عدم الحيض فى صوره العلم بالطهاره ، وإلى اصاله بقاء الحيض واستصحابه ، فى صوره العلم بالحيضيّه ، فلا يرفع اليد عن ذلك إلاّ بمقدار ما دلّ الدليل على خلافه ، من وجود الفحص فى جميعها أو فى بعض الصور .

فعن المحقّق الآملى فى «المصباح» دعوى ورود الدليل فى خصوص التى تشكّ فى حدوث الحيض بعد القرحه ، بأحد النحوين ، من التبدّل أو الاحتياط ، دون غيره ، ففى غيره يرجع إلى مقتضى القواعد من الأصل الحكمى أو الموضوعى .

أقول : وما ذكره لا يخلو من قوّه ، لأنّ مفاد الحديث المستفاد من قوله : «فتاه منّا بها قرحه فى جوفها ، والدم سائلٌ لا تدرى من دم الحيض أو من دم القرحه؟ . . . .» .

هوانه قـد فرض فيه وجود القرحه لـدى الشكّ ، ومتعلّق الشكّ قـد يكون أزيد من الاثنين ، لأنها لاتدرى أنّه دم حيض فقط ، أو دم قرحه فقط ، أو معاً بالاختلاط ، ولكن مع ملاحظه جواب الامام عليه السـلام حيث ذهب الى لزوم ملاحظه الجانبين من اليمين واليسار ، دفع احتمال الاختلاط بين الدمين .

فكأنّ الإمام عليه السلام أراد فى الجواب بيان الحالتين ، من خروج الدم بكونه من الحيض ، أو من القرحه ، على حسب اختلاف النسـختين ، فالاحتياط خارج عن الفرض ، لأنّه لابـدّ أن يفرض فيه صوره خروج الـدم من كلا جانبى الفرج ، وإلاّ لو خرج الـدم من أحد الجانبين ، فانه يلحق بخصوص ذى العلامه ، فيخرج عن كونه دمٌ مختلطٌ ، كما لا يخفى .

فإذا لم يشمل الحديث غير الصوره المذكوره ، فلابدّ فى غيرها من اعمال القواعد ، فإذا عرفت بأنّ الحكم فى اختلاف النسختين ، كـان تقـديم الجـانب الأيسـر فى كونه حيضـاً على مـا فى نسـخه «التهـذيب» ، ومع قبول التعـارض والتساقط يكون الرجوع إلى الاحتياط ضروريا كما عليه النص ، وقد اشرنا الى انه يمثل رأينا ايضا .

ولكن هذا صحيح لو قلنا بحرمه الصلاه على الحائض تشريعاً لا ذاتاً .

وأمّا على القول بالحرمه الذاتيّه ، فانّه تصير المسأله من قبيل دوران الأمر بين المحذورين ، من الوجوب أو الحرمه ، فيجب الأخذ بالأرجـح بينهمـا ، لو كـان فى البين مـا يرجّـِح احـدهما ، والا ـ فـان الحكم هو التخيير ، فاطلاـق الحكم بالاحتيـاط كما فى عباره «العروه» لا يخلو من تأمّل ، واللّه العالم .

بحث : أنّه على فرض قبول الجـانب ، أى أنّ قلنـا بمقـاله المشـهور فرضـاً ـ كما هو مختارنا ـ أو بمقاله غيرهم من اعتبار خروج الدم من الجانب الأيسر

للحيض ، على الأوّل ، واعتبار الخروج الدم من الجانب الأيمن على الثانى ، فهل هو مختصّ بصوره الاشتباه مع القُرحه ووجودها ، أو يكون الجانب معتبراً فى الحكم الحيضيّه مطلقاً ، أى ولو لم يكن مشتبهاً مع القرحه؟

والذى يظهر من صاحب «الجواهر» ـ ونسبه إلى ظاهر المصنّف وصريح غيره ـ هو الثانى بناءً على تقريرنا ، بأن يكون الجانب ملاكاً للحكم مطلقاً بالوجود والعدم فى الحيضيّه ، يعنى إذا خرج الدم من الجانب الأيمن ، لا يحكم بحيضيّته على المشهور ، سواء كان المورد مشتبهاً مع القرحه أو لا .

ولذلك ترى أنّ المصنّف قد عطف خروج الدم من الجانب الأيمن ، على خروج الدم قبل التسع ، من دون تقييده بكون المورد من الاشتباه بين الحيض والقرحه ، فلازم هذا القول هو الحكم بعدم الحيضيّه ، حتّى حال عدم وجود القرحه ، وانه لاحاجه لان يراجع فيها ويلاحظ الصفات ، ولا الاعتماد على قاعده الإمكان ، مع أنّه لولا ذلك لكان مقتضى القاعده هو الرجوع إلى الصفات أو قاعده الإمكان .

ولعلّ وجه القول بذلك ، هو الأخذ باطلاق الجواب ، وعدم ملاحظه موضوع السؤال ، حيث كان مورده مختصّاً بوجود القرحه من دون وجود اطلاق له ، لأنّ العبره بعموم الوارد لا بخصوص المورد .

بل قد يؤيّد الاطلاق ، أنّ القرحه لا اختصاص لها بموضع خاص ، ومكان معيّن فى الفرج ، إذ ربّما يمكن تحقّقها فى الطرف الأيسر ، فحيث لم يلاحظ الإمام عليه السلام هذا الإمكان ، وحكم بالاختبار مطلقاً ، وجعل الملاك فى الحكم بالحيضيّه هو خروج الدم من الجانب الأيسر ، وبالقُرحه خروجه من الجانب الأيمن ، فانه حكمه لا يخلو عن أحد الوجهين .

أمّا أنّه عليه السلام كان فى مقام بيان الإمكان ، وابلاغ علمه عليه السلام بذلك ، بأنّه لا تتحقّق القُرحه فى الفرج إلاّ فى الطرف الأيمن .

أو بيان الحكم بهذه العلامه مطلقاً ، ولو تقييداً ، إنْ كان أصل الإمكان غير مردّد واقعاً ، إلاّ أنّه لا يعتنى به شرعاً .

وعلى أى تقدير يكون العمل على طبق اطلاق الجواب ، لا على خصوص مورد السؤال .

فما قيل : من إنّه لعلّ هذه الصفه كانت كغيرها من الصفات ، منشأها الغلبه ، فلا ينافيها تخلّفها فى الحكم بالحيضيّه فى غير مورد الشبهه ، إذا خرج الدم من الأيمن بمقتضى قاعده الإمكان .

يدفعه ، بأنّه على فرض تسليم تحكيم قاعده الإمكان ، فى مسلوب الصفات ، فى غير ما دلّ الدليل على الرجوع الى القاعده ، أنّه يثبت تخلّف القاعده لما ورد من الحكم بكون الصفره والكدره حيضاً فى أيام الحيض ، بخلاف ما نحن فيه ، حيث لم يحكم هنا بالرجوع إلى القاعده ، عند الخروج من الجانب الأيمن .

وكيف كان ، فان هذا إنّما يصحّ بالنسبه إلى الجانب الأيمن فى الحكم بعدم كونه حيضاً مطلقاً ، بخلاف حال خروج الدم من الجانب الأيسر ، الذى قد حكم بالحيضيّه فى حال الاشتباه مع وجود القرحه ، حيث لا يحكم بالحيضيّه مطلقاً ، حتى يتميز بغير دم القرحه ، إذ ليس فى الأدلّه ما يدلّ على عدم خروج غير الحيض من الجانب الأيسر ، فلازم ذلك أنّ الخروج من الأيسر لا يوجب الحكم بالحيضيّه ، إلاّ فى صوره الاشتباه مع القرحه .

وعليه يصحّ لمن خرج دمه عن الجانب الأيسر ، إذا لم يشتبه مع القُرحه ، أن يرجع إلى ملاحظه الصفات ، أو قاعده الإمكان ، ـــ إنْ تحقّق أحدهما ـــ فيه والحكم بالحيضيّه وإلاّ فلا ، وللّه العالم .

ثمّ لاـ يخفى عليكَ أن جميع ما ذكرناه ، كان فيما اذا وجـدت القُرحه ، ثمّ عرض له الشكّ فى كون الـدم حيضاً أو قرحه ، وأمّا لو شكّ فى أصل وجود القرحه ، ولأجله شكّ فى كونه حيضاً أو قرحه ، فلا يبعـد كون المقام حينئـذ مثل ما لو شكّ فى وجود البكاره والافتضاض ، مع خروج الدم ، حيث قد عرفت فى موضعه أنّه لا يكون داخلاً فى مورد النصّ ، فلابد فيه من الرجوع إلى الصفات وقاعده الإمكان ، فكأنّ المقام هنا أيضاً كذلك ، كما لا يخفى .

فمـا ذكره صاحب «الجواهر» من التأمّل فيما ذكرناه فى المسأله المتقـدّمه ، من صـحه سـريان كثير ممّا ذكرناه هناك فى المقام ، منهـا إمكان جريان اعتبار هـذا التمييّز مع الشكّ فى أصل وجود القرحه ، كما ذكرناه فى العُـذره ، لا يخلو عن إشـكال ، كما انه رحمه الله كان قد صرح هناك بان الاقوى عدم الوجوب ، فراجع كلامه .

فالحقّ يكون مع بعض مشايخه ، ولعلّه لذلك أمر بالتأمّل .

ثمّ الظـاهر أن الكلاـم فى مخرج الحيض ومـوارده ، هـو مـا تقـدّم فى مخرج سـائر الأحـداث ، ويجرى الكلاـم فى كـونه مخرجاً بالاعتبار ، فيحكم عليه بحكمه ، وفى غيره بعدمه ، لو لم يقطع بكونه حيضاً .

ويشـهد له فى الجمله ــ أى إمكان تحقّق الحيض من الدبر ــ ما نشاهد فى أخبار السـلفعيّه ــ وهى التى تحيض من دبرها ــ مثل ما رواه المفيـد رحمه الله فى «الاختصاص» والصـفار فى «البصائر» باسـنادهما إلى بكّار بن كردم ، وعيسـى بن سـليمان ، عن أبى عبد اللّه عليه السـلام ، قال : «سـمعناه وهو يقول : جائت امرأه شنيعه إلى أمير المؤمنين ، وهو على المنبر ، وقد قتل أباها وأخاها ، فقالت: هذا قاتل الأحبّه ، فنظر إليها ، فقال لها: «يا سلفع . . . إلى أن قال : يا التى لا تحيض كما تحيض النساء . . .»(۱) .

۱- المستدرک: الباب ۳۶ من أبواب الحيض ، الحديث ۱۰ .

وأقلّ الحيض ثلاثه أيّام ، وأكثره عشره أيّام ، وكذا أقل الطهر (۱).

وروايه الصدوق فى «علل الشرائع» فى حديثٍ عن جابر بن عبداللّه الأنصارى ، فى حديثٍ ، أن النبىّ صلى الله عليه و آله وسلم قال لعلىّ عليه السلام : «يا على لا يبغضكَ . . . ولا من النساء إلّا سلقلقيّه وهى التى تحيض من دُبرها»(۱) .

وفى «القاموس» : السلقاق ، التى تحيض من دبرها .

ثمّ أنّ الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره فى «طهارته» نقل عن «كشف الغطاء» : الحاق الجُرح بالقرح ، معلّلًا بعدم التمييز بينهما فى الباطن ، وبأنّهما فى المعنى واحد .

وفى «مصباح الفقيه» : وفيه نظرٌ ظاهرٌ .

ولا يخفى أنّ مقصود كاشف الغطاء من صوره الشكّ بينهما _ كما يوهم تعليله _ عدم التمييز بينهما فى الباطن .

وقد عرفت منّا صوره الشكّ فى وجود القرحه ، ولأجل الاشتباه بينها وبين الجرح ، أنّه لا يجرى فيه حكم وجود القرحه قطعيّاً ، لما قد عرفت كون ظهور الدليل فيما يقطع وجود القرحه فى الفرج ، فلا يشمل ما لو كانت مشكوكه وإن قصد الإلحاق ، لأجل أن الجرح قرحٌ فى الواقع كما يوهمه جملته الثانيه .

فاشكاله واضحٌ للتفاوت بينهما عند العرف قطعاً ، فدعواه الاتحاد بينهما مما لا يُسمع ، كما لا يسمع دعوى أراده التعميم من روايه القُرحه ، كما هو واضح بالتأمّل .

(۱) ولا يخفى أنّ عبارته تتضمن ثلاثه امور ، يجب البحث عنها ، وهى :

الأمر الأوّل: كون أقلّ الحيض ثلاثه أيّام ، بحيث لا يحكم بالحيضيّه فى أقلّ

۱- المستدرک: الباب ۳۶ من أبواب الحيض ، الحديث ۱۰ .

منها ، فقد أدّعی علیه الإجماع نقلًا وتحصیلًا ، بل قد یقال إنّ سیلان الدم فی الایام الثلاثه الاولی یعدّ من مقوّمات ماهیّه الحیض نصّاً واجماعاً ، فلا یعقل تحقّقها فی ضمن الأقلّ من الثلاثه .

فی أحکام الحیض / أقلّ الحیض و أکثره

الأمر الثانی : کون أکثره عشره أیضاً یکون کذلک ، فلا عبره بالزائد ، وهذا قام علیه الإجماع محصّلًا ومنقولًا مستفیضاً ، کاد أن یکون متواتراً ، علی حسب اختلاف التعابیر ، بلا خلافٍ کما عن «السرائر» ، بل علیه دعوی الاجماع کما عن «الخلاف» و«الغنیه» و«المنتهی» و«الذکری» و«التنقیح» و«جامع المقاصد» و«المدارک» وغیرها .

وعن «المعتبر» : أنّه مذهب فقهاء أهل البیت ، وعن «الأمالی» نسبته إلی دین الإمامیّه . بل وتدلّ علیهما السُنّه المتواتره المعتبره ، التی فیها الصحیح وغیره ، فلا بأس بالإشاره الی بعضها وذکر الاخبار وملاحظه نصوصها وهی :

منها : مارواه معاویه بن عمّار فی الصحیح ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، قال: «أقلّ ما یکون الحیض ثلاثه أیّام ، وأکثره ما یکون عشره أیّام(1)» .

ومنها : روایه صفوان بن یحیی ، قال: «سألت أبا الحسن الرضا علیه السلام عن أدنی ما یکون من الحیض؟ قال: أدناه ثلاثه ، وأبعده عشره»(2) .

ومنها : روایه أحمد بن محمد بن أبی نصر ، فی الصحیح ، قال: «سألت أباالحسن الرضا علیه السلام عن أدنی ما یکون من الحیض؟ فقال: ثلاثه أیام ، وأکثره عشره»(3) .

ومنها : روایه مرسله یونس ، عن بعض رجاله ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، فی

1- وسائل الشیعه: الباب ۱۰ من أبواب الحیض، الحدیث ۱ .

2- وسائل الشیعه: الباب ۱۰ من أبواب الحیض، الحدیث ۱۳ و ۶.

3- وسائل الشیعه: الباب ۱۰ من أبواب الحیض، الحدیث ۱۳ و ۶.

حديثٍ طويل ، قال: « . . . . وإنْ تمّ لها ثلاثه أيام ، فهو من الحيض ، وهو أدنى الحيض ، ولم يجب عليها القضاء»(۱) .

ومنها : روايه الصدوق ، في حديثٍ ، قال: «روى أنّ أقلّ الحيض ثلاثه أيام ، وأكثره عشره ، وأوسطه (أوسطها) خمسه(۲)» .

ومنها : ماراه الصدوق رحمه الله في «العلل» و«عيون أخبار الرضا» و«الخصال» ، وهى مشابهه للخبر السابق .

ومنها : صحيح يعقوب بن يقطين ، عن أبي الحسن عليه السلام ، قال: «أدنى الحيض ثلاثه ، وأقصاه عشره»(۳) .

ومنها : روايه محمد بن مسلم ، عن أبي عبد اللّه عليه السلام ، قال: «أقلّ ما يكون الحيض ثلاثه . . .»(۴) .

ومنها : روايه الخزّاز ، عن أبي الحسن عليه السلام ، في حديثٍ ، قال: «أقلّ الحيض ثلاثه وأكثره عشره» .

فهذه جمله أخبار تدلّ على المطلوب ، ولعلّ المتتبع يجد أكثر من ذلك ، مع أن فيما ذكرناه من الاخبار غنى وكفايه .

وبعد وضوح الحكم من ذلك إجماعاً ونصّاً ، فلابدّ من ملاحظه مايخالف تلك الاخبار من تأويل أو طرح لعدم مقاومتها للمعارضه مع ما عرفت ، وفي هذه الاخبار المعارضه صحيحه يونس بن يعقوب من ناحيه الكثره ، حيث تدلّ على جواز امتداد الحيض الى اكثر من عشره ايام ، وكذلك مثلها حديث أبي بصير

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۰ من أبواب الحيض، الحديث ۱۳ - ۱۵.
۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۰ من أبواب الحيض، الحديث ۱۳ - ۱۵.
۳- وسائل الشيعه: الباب ۱۰ من أبواب الحيض، الحديث ۱۳ - ۱۵.
۴- وسائل الشيعه: الباب ۱۴ من أبواب الحيض، الحديث ۱ .

کما سنذکرهما .

وممّا یعارض ما ذکرناه فی ناحیه الأقلّ من الثلاثه ، روایه مصحّحه حمید ، عن إسحاق بن عمّار ، قال: «سألت ابا عبد اللّه علیه السلام عن المرأه الحُبلی تری الدم الیوم والیومین؟ قال: ان کان الدم عبیطاً ، فلا تصلّ ذینک الیومین ، وإنْ کان صفره ، فلتغتسل عند کلّ صلاتین»(۱) .

منها : روایه سماعه بن مهران ، قال : «سألته عن الجاریه البکر ، أوّل ما تحیض ، فتقعد فی الشهر یومین ، وفی الشهر ثلاثه أیّام ، یختلف علیها ، لا یکون طمثها فی الشهر عدّه أیام سواء؟ قال : فإنّها أن تجلس وتدع الصلاه ، ما دامت تری الدم ، ما لم یجز العشره ، فإذا اتّفق الشهران عدّه أیام سواء فتلک أیّامها(۲)» .

وقد حمل الشیخ الروایه الأُولی المرویّه عن اسحاق بن عمّار ، علی ما إذا رأت الثلاثه فی جمله عشره ، مع أنّ هذا الحمل لا یناسب مع ما ذهب إلیه القوم بأنّ الحیض لا یکن تحقّقه باقلّ من الثلاثه ثبوتاً ، مثل عدم تحقّقه قبل التسع أو بعد الیأس .

نعم ، قد یتفرّع علی هذا العنوان ثبوت أمر أخر ، وهو کون الثلاثه متوالیه متتابعه ، فلا یکفی بصوره الافتراق ، کما هو ظاهر عباره القوم ، فعلیه لا یکفی ثبوت الدم بیومین ولو رأت بعد ذلک بفصل تحقّق الثلاثه ، فی ضمن خمسه أیام أو أزید .

فلا سبیل الا أن نطرح الخبر لکونه موهوناً بإعراض الأصحاب عنه ، فلازمه

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۰ من أبواب الحیض، الحدیث ۱۳ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۴ من أبواب الحیض، الحدیث ۱ .

أن تعمل المرأه فى اليومين عمل المستحاضه ، رعايه للقاعده ، من عدم إمكان الحيض ثبوتاً فى الأقل من الثلاثه .

أو يقال : إنّ غايته ــ بعد كونه مصحّحه ــ هو التعارض بينه وبين تلك العمومات السابقه ، فلا محيص من التخصيص بخصوص الحُبلى ، وكونها كذلك ، كما يساعده الاعتبار ، من جهه امكان احتباس دمّها لاغتذاء مافى بطنها ممّا يتّفق أن يفور ويخرج ، لكن فى أقل من ثلاثه ايام ، فلازم ذلك أن تعمل الحبلى بعمل الحائض ، من ترك ما يحرم عليها من العبادات المشترطه فيها الطهاره .

هذا بالنسبه إلى روايه حميد ، عن إسحاق بن عمّار .

وأمّا روايه سماعه ــ مضافاً إلى كونها مضمره ، غير قادره على المقاومه مع تلك الأخبار ، ــ فهى أنّه لا دلاله لها ظهوراً فى ناحيه الجواب ، بكون رؤيه الدم أقلّ من الثلاثه ، وإنْ فرض السائل فى سؤاله قعودها يومين ، ولكن الجواب الصادر من الامام ليس فيه اشاره الى هذه المده ، بل أجاب عنه بصوره الاطلاق ، بقوله : «تجلس وتدع الصلاه مادامت ترى الدم» ، حيث يشمل باطلاقه الصوره المذكوره فى السؤال ، بل وأقلّ منه وأكثر .

فلابد من تقييد هذا الخبر بتلك الأخبار العامّه ، لما قد عرفت من عدم إمكان تحقّق الحيض فى الأقل منها .

ولوسلّم ، فان غايه ما فى الباب حدوث التعارض بينه وبين تلك الأدلّه ، فلا إشكال فى تقديم تلك ، لأجل كونها معمولاً بها عند الأصحاب ، دون هذا الخبر ، ولوسلّم اعتباره فانه يخصص تلك العمومات ويكون الخبر واردا فى خصوص الجاريه البكر فى ذلك ، فيلزم معاملتها معامله الحائض .

هذا كلّه بالنسبه إلى كون أقلّ الحيض ثلاثه .

كما لا ـ يقاوم العمومات الدالّه على كون أكثر الحيض عشره أيام ، ما يدلّ على خلاف ذلك من الاخبار الوارده الداله على إمكان كونه إلى ثلاثين يوماً ، وهو كما فى روايه صحيحه يونس بن يعقوب ، قال : «قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام المرأه ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تدع الصلاه . قلت: أو أربعه (أيام)؟ قال: تدع الصلاه . قلت: فإنّها ترى الطهر ثلاثه ايام أو أربعه؟ قال: تصلّى . قلت: فإنّها ترى الدم ثلاثه أيام أو اربعه؟ قال: تدع الصلاه ، وتصنع ما بينها وبين شهر ، فان انقطع عنها الدم ، وإلاّ فهى بمنزله المستحاضه(۱)» .

منها : روايه أبى بصير ، قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام : عن المرأه ترى الدم خمسه أيام ، والطهر خمسه ، وترى الدم أربعه أيام ، وترى الطهر ستّه أيام؟

فقال: إنْ رأت الدم لم تصلّ ، وإنْ رأت الطهرت صلّت ما بينهما وبين ثلاثين يوماً ، فإذا تمّت ثلاثون يوماً ، فرأت دماً صبيباً اغتسلت ، واستثفرت واحتشفت بالكُرسف فى وقت كلّ صلاه ، فإذا رأت صفره توضّأت(۲)» .

وقال صاحب «الوسائل» بعد نقل الخبرين: قال الشيخ : الوجه فى هذين الخبرين أن نحملها على امرأه اختلطت عادتها فى الحيض ، وتغيّرت عن أوقاتها ، ولم يتميّز لها دم الحيض من غيره ، أو ترى ما يشبه دم الحيض أربعه أيام ، وترى ما يشبه دم الاستحاضه مثل ذلك .

قال : ففرضها أن تترك الصلاه كلّما رأت ما يشبه دم الحيض ، وتصلّى كلما رأت ما يشبه دم الاستحاضه إلى شهر .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۶ من أبواب الحيض، الحديث ۲.

۲- وسائل الشيعه: الباب ۶ من أبواب الحيض، الحديث ۲.

وقال المحقّق فی «المعتبر» : هذا تأویلٌ لا بأس به .

ولا یقال : الطهر لا یکون أقل عن عشره .

لأنّا نقول : هذا حقٌّ ، ولکن هذا لیس بطهر علی الیقین ، ولا حیضاً ، بل هو دمٌ مشتبه ، فعمل فیه بالاحتیاط)(١) ، انتهی .

وقال صاحب «الجواهر» : «وعلیه یحمل ما فی «الفقیه» و«المبسوط» ، وعن «المقنع» و«النهایه» من الفتوی بذلک ، ولعلّه لم یفهم العلاّمه من «الاستبصار» ما ذکرنا ، بل تخیّل أنّه استثناء من الحکم ، بأنّ أقلّ الطهر عشره ، ولذا توقّف فیه فی «المنتهی» ، أو لأنّ القاعده تقتضی فی مثل ذلک التحیّض بالدم الأوّل ، وکل ما یمکن من غیره إلی العشره ، وما عداه استحاضه .

لکن لا یخفی علیکَ أنّه لا وجه للإعتماد علیها ، بعد معارضتها لما سمعته من صریح القول به عندهم ، فتأمّل جیّداً(٢)» .

ولا یخفی علیکَ أنّ هذین الخبرین مشتملان علی ما یخالف القاعده فی الأمرین :

أحدهما : هو الحکم بحیضیّه الدم بأکثر من عشره ، حیث جاء فیها قوله : «فإنّها تری الدم ثلاثه أیام أو أربعه» ، وفی الأخیره : «إلی ستّه عشره أیام» .

وثانیهما : جواز کون الدم حیضاً قبل التخلّل بالنقاء بعشره أیام ، الذی هو أقلّ الطهر . مع أنّ کلا الأمرین بما هو ، لها دخلٌ فی مقام الثبوت للحکم بالحیضیّه ، علی حسب ما حکم به الفقهاء .

اللّهمّ إلاّ أن یقال : بأنّ هذه القاعده لیست قاعده عامّه فی جمیع الموارد ، وإنّما

١- وسائل الشیعه: ج ٢، ص ٥۴۵ .

٢- الجواهر: ٣/١۴٨ .

تجری بعد تحقّق العاده للمرأه التی لم تکن مضطربه فی بدایه رؤیتها لدم الحیض ، وإلاّ یجوز ذلک حتّی مع فقد هاتین القاعدتین وذلک لدلاله هذین الخبرین .

فی أحکام الحیض / أقلّ الطهر

ولعلّ هذا هو مراد صاحب «الحدائق قدس سره » حیث قال : «لا یجوز أن یکون الطهر فی الأقل من العشره فی نحو الحیضتین المستقلّتین ، إلاّ بعد إکمال العدد ، لا ما فهمه صاحب «الجواهر» ، وجعل وجه کلامه لأجل عدم اشتراط التوالی فی الثلاثه ، إذا کانت فی جمله العشره» .

اقول : هذا الاستثناء جیّد ، لو أمکن اثباته من جهه الأدلّه ، فلا یبعد القول به مع ذهاب جماعه من الأعلام کالشیخ والمحقّق والصدوق من الافتاء بذلک إعتماداً علی هذین الخبرین ، فلا أقلّ من الحکم بالاحتیاط ، وبالجمع بین تروک الحائض وأعمال المستحاضه ، حتّی لا یستلزم طرح الخبرین فی خصوص مورد النصّ لا مطلقاً ، واللّه العالم .

بل قد یستفاد من بعض النصوص ، جواز کون أکثر الحیض أزید من العشره ، أو کون أکثرها ثمانیه أیام .

فأمّا الأوّل _ مضافاً إلی ما عرفت من الاخبار التی مرت ذکرها _ هو روایه مرسله یونس فی حدیثٍ طویل ، عن غیر واحدٍ سألوا أبا عبد اللّه علیه السلام عن الحیض والسُنّه فی وقته ، إلی أن قال : «وکذلک لو کان حیضها أکثر من سبع ، وکانت أیّامها عشراً أو أکثر ، لم یأمرها بالصلاه وهی حائض»(1) .

والکلام فیها کما ناقشنا غیرها .

وأمّا الثانی ، فهو حدیث عبد اللّه بن سنان ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، قال : «إنّ

١- وسائل الشیعه: الباب ٨ من أبواب الحیض، الحدیث ٣ .

أكثر ما يكون من الحيض ثمان ، وأدنى ما يكون منه ثلاثه(۱)» .

وجاء فى «الوسائل» : أقول : «ذكر الشيخ أنّ الطائفه أجمعت على خلاف ما تضمّنه هذا الحديث ، من أنّ أكثر الحيض ثمان ، وأنّ ذلك لم يعتبره أحد من أصحابنا ، ثمّ حمله على إمرأةٍ تكون عادتها ثمانيه ايام . وقال صاحب «المنتقى» : المتجه حمله على اراده الأكثريّه بحسب العاده والغالب لا فى الشرع ، والأمر كذلك ، فإنّ بلوغ العشره على سبيل الاعتياد غير معهود» ، إنتهى .

ومن الواضح أنّه اذا ثبت إجماع الطائفه على خلافه ، فانه يوجب صيروره الخبر موهوناً ، فلا محيص بحمله على صوره كون الغالب من عاده النساء هو كذلك ، لاالشرع ، لما شاهدت من الأخبار الكثير التى دلت على أنّ غايه ايام الحيض من جهه الكثره هو العشره ، وكونها معمولاً بها عند الأصحاب .

بل الإجماع أيضاً قائم ــ كما ادعاه فى «الانتصار» و«الخلاف» و«المنتهى» و«التذكره» و«الذكرى» و«الروض» وغيرها من تصانيف المتأخرين ــ على أن أقلّ الطهر عشره ــ لدلاله الأخبار عليه ، وبعضها معتبره ، مثل صحيح الحلبى ، عن محمد بن مسلم ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «لا يكون القُرء فى أقلّ من عشره أيام ، فمازاد أقلّ ما يكون عشره من حين تطهر إلى أن ترى الدم(۲)» .

ورواه الشيخ باسناده ، عن أحمد بن محمد ، عن صفوان مثله .

ومرسله يونس عن بعض رجاله ، عن أبى عبد اللّه عليه السلام ، قال : «أدنى الطهر عشره أيام . . . إلى أن قال : ولا يكون الطهر أقلّ من عشره أيام(۳)» .

وروايه أُخرى لمحمد بن مسلم ، عن أبى عبد اللّه عليه السلام ، قال : «وإذا رأت الدم

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۰، من أبواب الحيض، الحديث ۱۴ .
۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۱ من أبواب الحيض، الحديث ۱ ، ۲ .
۳- وسائل الشيعه: الباب ۱۱ من أبواب الحيض، الحديث ۱ ، ۲ .

وهل يشترط التوالى فى الثلاثه ، أم يكفى كونها فى جمله العشره؟ الأظهر الأوّل (۱).

بعد عشره أيام ، فهو من حيضه أُخرى مستقبله(۱)» .

هذا اذا أُريد من العشره عشره الطهر .

وكيف كان ، لا إشكال ولا خلاف ثبوتاً ، عدم إمكان الحكم بالحيضيّه المستقبله ، إلّا بعد مضى عشره أيام ، أى لا يمكن فى الأقلّ منها .

وأمّا فى الأكثر ، فالمستفاد من ظاهر حديث محمد بن مسلم ، الوارد فيه قوله عليه السلام : «فما زاد» حيث لم يذكر له حدّ ، يفهم أنّه لا حدّ للأكثر فى الطهر ، كما هو مشهور بين الأصحاب ، بل قد حكم العلّامه عليه بالإجماع ، كما نفى عنه الخلاف ابن زهره فى «الغنيه» وهو كذلك .

نعم ، قد نُقل عن أبى الصلاح فى تحديده بثلاثه أشهر ، ممّا لابدّ أن يحمل على الغالب من الأفراد ، لا التحديد الشرعى ، كما استظهره منه العلّامه فى «المختلف» وجزم به الشهيد فى «الذكرى» ، وإلّا فان حكمه بظاهره غير مقبول ، بل غير ممكن ، إذ من الواضح أنّه لا يمكن الالتزام بالحيضيّه ما لم تر دماً ، فالتحديد لا يمكن إلّا لمن ترى الدم ، كما لا يخفى .

(۱) بعد وضوح الحكم وأنّ أقلّ الحيض ثلاثه ، وأكثره عشره ، وأقل الطهر عشره ، يأتى الكلام فى أنّ الثلاثه التى أخذت فى أقل الطهر ثبوتاً ، هل يشترط فيها التوالى والاستمرار فى الدم فى الثلاثه ، أم لا؟

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۱ من أبواب الحيض، الحديث ۵.

توضیح ذلک : ای لو نقص الدم عن الثلاثه المتوالیه ولو بساعه ، فهل یحکم بحیضیّته ، فضلاً عمّا لو رأت بیوم فقط ، ثمّ فی الیوم الثالث ، ثمّ الخامس ، حیث لا یمکن الحکم بالحیضیّه بالنسبه إلی الیوم الأوّل ولا الثالث لعدم واجدیّته للشرط وهو التوالی ، أم لا؟

فی أحکام الحیض / اعتبار التوالی فی الثلاثه

وهذا الأخیر هو مختار المشهور نقلاً وتحصیلاً ، بل قد یظهر من «الجامع» نفی الخلاف عنه ، حیث قال : «ولو رأت یومین ونصفاً وانقطع ، لم یکن حیضاً ، بلا خلاف بین أصحابنا» .

بل وهو خیره «الهدایه» و«الفقیه» ، ناقلاً له عن رساله والده ، ومختار الشیخ فی «المبسوط» و«الجمل والعقود» و«اشاره السبق» و«السرائر» و«الجامع» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهی» و«القواعد» و«المختلف» و«التحریر» و«الارشاد» و«الذکری» و«الدروس» و«اللمعه» و«البیان» و«جامع المقاصد» ، بل عن سائر تعلیقاته ، و«الروضه» و«المدارک» و«الذخیره» و«شرح المفاتیح» و«الریاض» .

بل قد یستفاد من ظاهر قول أبی الصلاح فی «الوسیله» و«الغنیّه» ، وهو المنقول عن علم الهدی ، وابن الجنید ، وصاحب «الجواهر» ، و«المصباح» للهمدانی ، و«مصباح الهدی» للآملی ، تبعاً للسیّد فی «العروه» .

بل هومختار جمیع اصحاب التعلیق علی «العروه» إذ قلّ منهم من خالف ذلک .

هذا أحد الأقوال فی المسأله .

والقول الثانی : هو عدم اشتراط التوالی فی الثلاثه ، بل یکفی فی الحکم بالحیضیّه ، کون الثلاثه فی جمله العشره ، فعلیه لو رأت الدم فی الیوم الأوّل ، ثمّ انقطع عنها ورأت فی الیوم الثالث ، ثمّ انقطع ورأت فی الیوم السابع ، ثمّ انقطع ورأت فی الیوم التاسع ، فانه یحکم بان الدم حیض ، لأنّها قد رأت ثلاثه أیام

وأزيد فى جمله العشره .

بـل يكفى فى الحكم بالحيضـيّه من رؤيه الـدم فى اليوم الأوّل والسابع والتاسع ، مع تخلّل النقاء فى أوساطها ، لتحقّق الشـرطه من وقوع الثلاـثه فى جمله العشـره ، فيحكم بحيضـيّه جميع تلـك الأيـام ، دون النقـاء المتخلّـل بين الأيـام ، كما عن بعض التصـريح بذلك مثل «الروض» .

هـذا ، كما عن «النهايه» و«الاسـتبصار» و«المهذّب» وظاهر «مجمع البرهان» ، وصـريح «كشف اللثام» و«الحدائق» ناقلاً له عن بعض علماء البحرين ، والحرّ العاملى فى رسالته .

فالثلاثه على هذا القول لابدّ أن تكون خلال الايام العشره ، خلافاً لبعض آخرين من الحكم بالحيضيّه فى الجميع .

والقول الثالث : هوأنّه لا يشترط توالى الثلاثه ، ولكن لا يعتبر كون الثلاثه فى جمله العشـره ، بل يكفى الثلاثه ، ولو فى أزيـد من العشره ، إذا لم يتخلّل بين كلّ دم رأته أقلّ الطهر وهو عشره أيام .

وقد ذهب الى هذا القول صاحب «الحدائق قدس سره » .

بل قد يقال : بأنّ الظاهر التزامه بإمكان حصول حيضه واحده فى ضـمن واحد وتسـعين يوماً ، بأن ترى فى كلّ رأس عشره أياماً ، فيكون مجموع زمان حيضـها عشـره ، وهى أكثر الحيض ، وأمّا الأيام المتخلّله التى لم تر فيها دماً ، فليست عنده من الحيض ، بل يجب عليها فى هذه الأيام الصلاه والصوم وغيرهما من العبادات المشروطه بالطهاره .

وهـذه هى الأـقوال الثلاـثه فى المقـام والمهمّ حينئـذ بيان النصوص والأدلّه الإجتهاديّه فى المساله ، ثمّ ملاحظه ما يقتضـيه الأدلّه الفقاهتيه من الأُصول

والقواعد ، فنقول ، ومن اللّه الاستعانه وعليه التكلان : إنّه لابد اولاً من ذكر أدلّه القائلين بالقول الأوّل ، ثمّ ملاحظه ما يعارضه من الأدلّه ، فقد استدلّ للمشهور بأُمور وهی:

الأمر الأوّل: الأخبار الوارده المعتبره فی المقام وهی :

منها : صحيحه معاويه بن عمّار ، عن أبی عبد اللّه عليه السلام قال : «أقلّ ما يكون الحيض ثلاثه أيام ، وأكثره ما يكون عشره أيام(۱)» .

ومنها : صحيحه صفوان بن يحيی ، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن أدنی ما يكون من الحيض؟ فقال: أدناه ثلاثه وأبعده عشره»(۲) .

ومنها : صحيحه يعقوب بن يقطين ، عن أبی الحسن عليه السلام ، قال: «أدنی الحيض ثلاثه وأقصاه عشره»(۳) .

والأخبار الوارده بهذا المضمون أكثر من ذلك ، وبأسرها صريحه فی أنّ زمان الحيض لا يقتصر عن ثلاثه أيام ، ولا يتعدّی عن العشره .

والظاهر أنّ الحيض عباره عن نفس الدم المعهود مسامحهً ، أو عن سيلانه كما قد مرّ ذلك فی صدر البحث .

فالروايات مسوقه لتحديد مدّه سيلان الدم المذكور ، فكأنّه فی مقام بيان أنّ مدّه خروج دم الحيض لا تقصر عن الثلاثه ، ولا تزيد عن العشره ، فاطلاق الحيض علی المرأه يكون بلحاظ الصفه الحادثه فی الحائض عن اتّصافها بالحائضيّه وإن أمكن ، إلّا أنّه مجازٌ لا تحمل الروايات عليه ، إلّا مع وجود قرينه تدلّ عليه .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۰ من أبواب الحيض، الحديث ۱ ، ۲ ، ۱۰ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۰ من أبواب الحيض، الحديث ۱ ، ۲ ، ۱۰ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۱۰ من أبواب الحيض، الحديث ۱ ، ۲ ، ۱۰ .

فعلى هـذا أيضاً ــ أى اراده المعنى المجاز من الروايات تكون الاخبار مسوقه لبيان زمان إمكان الاتّصاف بهـذه الصـفه ، لا لبيان مدّه خروج دم الحيض من حيث كونه دم الحيض ، فهى أيضاً تدلّ بالالتزام على أنّ مدّه خروج دم الحيض ، لا تقتصـر عن ثلاثه أيام ، لأنّ اتّصاف المرأه بهذه الصفه إنّما هو باعتبار سيلان دمها، وإلاّ فقبل الرؤيه ولو بدقيقهٍ، وكذا بعد الانقطاع، لاتعدّ بحائض قطعاً .

فالحكم بحائضيّتها مع النقاء المتخلّل فى بعض الموارد ، لابدّ أن يكون حكميّاً لا حقيقيّاً .

والحاصل : أنّ المنساق والمتبادر من مجموع هذه الروايات ــ بعد التأمّل فى مضـمونها ، وكذا فيما سيأتى بعضها ــ هو أنّه يعتبر فى صـدق دم الحيض أن تكون مـدّه خروجه ثلاثه أيام ، وهى أدناه ، أى لا يتحقّق إلاّبها ، فإن اسـتمرّ الـدم وامتدّ زمان خروجه حتّى بلغ العشـره ، فكلّهـا حيض ، وإنْ انقطع قبل العشـره ، وبعـد انقضاء الثلاثه ، فكلّها حيض ، ولكن إنْ انقطع قبل تماميّه ثلاثه أيام فليس بحيض ، كما أنّه لو استمرّ حتّى تجاوز العشره ، فلا يكون الزائد عنها حيضاً .

ويفهم منه بالالـتزام أنّه لو انقطع الـدم فيمـا بين الحـدّين ، بـان انقطع الـدم فى وسط الحيض فهو يعـدّ حيضا ، لكن هـذا الحيض المتخلل لايسـتفاد حيضيته من تلك الروايات ، لأنّه لا تدلّ على أزيد من كون دم الحيض هو ما رأته مستمرّاً بثلاثه أيام أو أربعه كذلك .

وأمّا الرؤيه بعـد الانقطاع قبل العشـره ، فهو حيضٌ بلا إشـكال ، إمّا كونه هو الحيضه الأُوّلى أو الثانيه ، فقد يسـتفاد من دليل آخر بأنّ الدم الخارج بين العشـره فهو من الحيضه الأُولى لا من حيض مسـتقل ، لأنّ إمكان صدق الحيضيّه على الدم ، يكون أعمّ من كونه حيضاً مستقلاًّ أو من الأُولى ، استشعار ذلك من قوله :

«واقصاه عشره» ، بان المراد أقصى الحيض الذى ثبت وتحقّق ، لا ما يصدق عليه الحيض ، ولو من فرد آخر منه ، لا يخلو عن وجه .

والفرق بين هذا الاستشعار ، وبين استفادته من دليل آخر ، هو أنه لو كان قد دلّ دليل آخر على كون الدم الواقع فى جمله العشره حيضاً ، وملحقاً بالحيض الأُول فهو حيضٌ ، وانْ كانت رؤيه الدم بعد الثلاثه ، والانقطاع قبل العشره بيوم أو يومين ، الذى هو أقل من الثلاثه .

هذا بخلاف ما لو استشعر ، فإنّه وان كان محكوماً بالحيضيّه أيضاً ، إلاّ أنّه حيث يكون أقلّ من ثلاثه أيام ، فلا يمكن أن يحكم بكونه حيضاً مستقلاًّ ، فلولا قيام دليل آخر فربّما لا يعتمد على مثل هذا الاستشعار ، فيوجب الحكم بعدم حيضيّته ، ولكن مع قيام دليل آخر يمكن الحكم بأنّه حيضٌ ، وملحق بالحيض الاول ، ولو كانت الرؤيه بيوم ، فيكون هذا الدليل الآخر حاكماً على دليل لزوم كون الحيض فى الثلاثه ، فيثبت إمكان كون الحيض بأقلّ من ثلاثه أيام ، إذا وقع الدم فى ضمن العشره وبعد ثلاثه أيام .

وهذه الدعوى ليست لمجرّد دعوى تبادر كون أيام الحيض متواليه ، كما قيل ، بل لوجوب كون مجموع الدم السائل حيضه واحده ، وهذا يتوقّف على استمرار الدم ، واتّصال أجزائه بعضها ببعض عرفاً ، بحيث لا يتخلّل بينها زمان يعتد به ، وإلاّ فلكلّ جزء بنفسه فردٌ مستقل لرؤيه الدم وله حكمه ، إلاّ أنْ يدل الدليل تعبّداً على عدم الاعتناء بالفصل ، وكون المجموع بنظر الشارع فرداً واحداً .

والحاصل : أنّ الحكم بكون المرأه حائضاً فى مجموع العشره _ إذا رأت الدم فيها فى الجمله ، وبعد الايام الثلاثه المتواليه ، وإنْ تخلّل بالنقاء _ حكم تعبّدى شرعى ، لانها تعدّ من جهه الأدله حائضا حكماً _ لا حقيقيه _ من جهه دلاله الأدلّه

الخارجيّه الداله على أنّ عود الدم فيأثناء العشره بمنزله استمراره ، لا ـ كونها مراداً من الأخبار المبتيّه لزمان امكان خروج دم الحيض من حيث الطول والقصر .

مضافاً إلى ما قد عرفت ، من أنّه إذا كان اسناد صفه الحيض الى المرأه من جهه خروج الدم وسيلانه ، فحينئذ إذا قيل فى مثله أن أدناه ثلاثه أيام ، أى أدنى خروج الدم واستمراره الموجب للحكم بالحيضيّه ، يكون ثلاثه ، كذلك يكون الحكم فى طرف أقصاه ــ أى العشره ــ أيضاً ، أى نحكم به لولا وجود دليل خارجى يدلّ على خلافه فى ناحيه الزائده ، والحكم بالحيضيّه حتّى مع النقاء المتخلّل ، إذا كان فى أثناء العشره ، والحاقها بالحيضه الأُولى لو كانت أقلّ من ثلاثه أيام ، إذا كانت فى الأثناء .

وبناءً على ماذكرنا يكون المقام فى الاسناد ، مثل ما لو نذر الناذر السكوت خلال ثلاث ساعات ، حيث لا يفهم منه إلّا الاستمرار لا مطلقاً .

هذا بخلاف ما لو نذر صوم ثلاثه أيام ، حيث قد علّق الحكم بعدّه أفعال غير مرتبطه بعضها مع بعض بنفسه ، إلّا أن يتذكّر ، إذ كلّ يوم مستقل عن صوم يوم آخر ، وهذا بخلاف ما لو علّق قصده ونذره بأمر مرتبط بعضها ببعض ، مثل أن يقصد اقامه عشره أيام فى بلدٍ ما ، حيث يفهم منه الارتباط والاستمرار ، إلّا أن يدلّ الدليل على عدم اضرار بعض أفراد الخروج بساعه أو ساعتين ، لأجل المسامحه العرفيه ، أو وجود دليل تعبّدى يفيد عدم اضرار هذا الخروج ، فالاستمرار فى هذه الموارد مستفاد من نفس الدليل .

ولعلّ هذا هو مراد من تمسّك بالتبادر هنا للدلاله على لزوم الاستمرار ، أى مع وحده متعلّق الحكم لا مطلقاً ، كما ترى عدم ذلك فى مثل نذر صوم ثلاثه أيام ، حيث يصحّ ولو مع التفريق ، بخلاف ما لو تعلّق هذا النذر باعتكاف فى ثلاثه

أيام ، حيث لا يصحّ إلاّ مع الاستمرار ، فالفارق واضح للمتأمّل .

وممّـا ذكرنـا ظهر فسـاد من قال إنّه لو اسـتفدنا اعتبار الاسـتمرار فی الايام الثلاثه فی الحيض ، من قوله : «أدناه ثلاثه أيام» ، فلابدّ من القول باعتبار الاستمرار أيضاً فی قوله : «وأقصاه العشره» ، لوحده التعبير ، مع أنّه غير معتبر فيه قطعاً .

وجه الفسـاد : هو مـا عرفت من صـحه هـذا الـدعوى الصـحيحه ، لولاـ وجود دليل خارجی من النصّ والإجماع علی عـدم اعتبار الاستمرار فی جمله العشره ، واعتباره خلال الثلاثه ، كما لا يخفی .

الأمر الثانی : هوالتمسک بالنص الوارد فی «فقه الرضا» ، حيث ورد فيه التصريح بذلک ، واليک نصّه ، قال : «فإنّ رأت الدم يوماً أو يومين ، فليس ذلک من الحيض ، ما لم تر الدم ثلاثه أيام متواليات ، وعليها أن تقضـی الصلاه التی تركتها فی اليوم واليومين» .

والروايه وان كانت ضـعيفه بنفسـها ، لولا الانجبار ، إلاّ أنّه مع وجود الشهره بين الأصحاب ، وعملهم علی طبق هذا الموافق مع ما فهم من تلک الأخبار ، يكفی فی التمسّک بها تأييداً لا دليلًا مستقلّاً برأسه .

ومـا قيل فی ردّ الانجبار ، بأنّ الانجبار بفتوی المشـهور يتم ما لم يكن اسـتنادهم إليها فی الفتوی ، لا يخلو عن اشـكال ، كما عن «المصباح» للهمدانی قدس سره .

غير مسـموع ، لما ذكرنا كراراً بأنّ الانجبار لا يحتاج إلی الاسـتناد ، بل يكفی كون مضـمونه معمولاً به عند الأصـحاب ، كما أنّ اعراض الأصحاب عملًا يكفی فی وهنه .

الأمر الثالث : التمسک بالعمومات المثبته للتكاليف ، مثل الصـلاه والصوم وسائر العبادات المشـروطه بالطهاره ، حيث تفيـد هـذه الوجوب لكلّ مكلّف

ومكلّفه ، حتّى المرأه التى رأت الدم ، وقد خرج من هذا العام _ تخصيصاً _ الحائض المعلوم حيضها ، وهى التى رأت الدم فى الثلاثه مستمرّاً ومتوالياً فى طرف الأقلّ ، من دون أن تتجاوز دمها العشره فى ناحيه الأكثر ، فتدخل غير المستمر فى الثلاثه ، فى العمومات المثبته ، وهو المطلوب .

وقد أورد عليه المحقّق الهمدانى قدس سره ، بقوله: «وفيه : أنّ الأدلّه مخصّصه بالنسبه إلى من كانت حائضاً فى الواقع ، لا من علم حيضها ، والشكّ إنّما هو فى كون الفرد من مصاديق المخصّص أو العام ، وقد تقرّر فى محلّه عدم جواز التشبّث بالعمومات فى الشبهات المصداقيه . اللّهمّ إلاّ أن يقال : إنّ المخصّص مجملٌ مردّد بين الأقلّ والأكثر ، ففى ما عدا القدر المتيقّن ، نرجع إلى حكم العام فتأمّل»(۱) انتهى كلامه .

أقول: إنّ ما ذكره المحقّق المزبور من عدم جواز الرجوع إلى العمومات عند الشكّ فى حيضيّه ما لا يكون متوالياً من الأيام الثلاثه ، كان لأجل زعمه كون الشبهه والشكّ هنا من قبيل الشكّ فى الشبهه الموضوعيّه والمصداقيّه ، يعنى حكم الحائض بالخروج معلوم ، مثل مَنْ رأت الدم متواليه وكان شكها فى أن من لم تستمر دمها خلال الثلاثه هل تشملها عمومات الادله التى تقول انها حائض ، أم ان العمومات لاتشملها ولاتعدّ حائضا ، فتصير الشبهه مصداقيّه ، ومن المعلوم حينئذ انه يجوز لها الرجوع إلى العام فى الشبهه المصداقيّه .

وهذا هو الذى يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره فى كتابه «الطهاره» حيث حكم بانه لايجوز لها الرجوع إلى العمومات ، فلا جرم أن عليها ان ترجع إلى الأصل

۱- مصباح الفقيه: ۴/۳۱ .

الجارى فى المشتبه ، من الأُصول الموضوعيّه _ المنقّحه للموضوع _ أو الحكميّه .

أو يحتمل أن يكون قول الهمدانى من جهه زعمه ان المورد يكون من قبيل الشبهه الحكميّه ، حيث أن الشكّ حينئذ يكون فى حكم كلّى الدم الغير المتوالى إلى بعد الانقطاع ، بخروج الدم المتوالى عنها .

فإذا كان الشكّ راجعاً إلى الشكّ فى مقدار التخصيص ، بعد العلم بتخصيص ما هو المتوالى ، فلا إشكال فى مثل ذلك ، من جواز الرجوع إلى عموم العام ، لأنّ عمومه بعد التخصيص حجّه لكلّ فرد من أفراد المشكوك من المخصّص ، اذا كان الشكّ راجعاً إلى الشكّ فى الحكم المخصّص ، إذ من المعلوم أنّ المرجع فى تحصيل حكم الدم الغير المتوالى ، هو الشارع ، الذى قد بين لنا الحكم بواسطه العمومات ، كما أنّه هو المرجع فى حكم الدم المتوالى فى الثلاثه ، لأنّه هو الضابط فى الأحكام والشبهات الحكميّه .

فعليه ، يصحّ الرجوع إلى العمومات المثبته للحكم فى المرأه التى لم تستمر دمها فى الثلاثه ، والحكم عليها بوجوب العمل على طبق وظيفه المستحاضه .

والأقوى عندنا هو الثانى ، كما عليه المحقّق الآملى فى «المصباح»(۱) .

بل هو المستفاد من كلمات القدماء والمتأخّرين ، من تمسكهم بالادله العامه _ كما قاله صاحب «الجواهر» نقلاً عنهم _ مثل عموم ما دلّ على التكليف بالصلاه والصوم ونحوهما من الكتاب والسُنّه ، كما ترى التصريح بذلك من المحقّق القمّى فى كتابه المسمّى ب_ «الغنائم» ، حيث يفهم من كلماتهم أنّهم أيضاً ، استفادوا من الادله كون المورد من قبيل الشبهه الحكميّه لا الموضوعيّه ، واللّه العالم .

۱- مصباح الهدى: ۴/۴۱۴ .

إذا عرفت هـذه الأُمور الـتی مرت ذکرهـا والتی دلت علی مـدّعی المشـهور ، من الحکم بشـرطیّه التوالی فی الثلاـثه ، وأن عـدم اشتراطه فی العشـره یکون بمقتضـی دلاله دلیل خارجی ، یدلّ علی أنّ ما لم یسـتمر إذا کان فی العشـره فهو من الحیضه الأولی ، ولکن إذا خرج عن العشـره ، وتخلّل النقاء بعدها وصارت طاهره ثم رأت الدم ، یحکم بکونه حیضاً مسـتقلاً ، وجمیع ذلک کان بواسطه دلاله دلیل خارجی من النصّ والإجماع .

فبعـد معرفه هـذا الامر ، لابـد من ملاحظه ما یـدلّ علی خلاف ذلک ـ أی عدم اشتراط التوالی فی الثلاث ـ من الأخبار الوارده فی المقام ، وملاحظه التوفیق فی الجمع بینها ، بعد ثبوت المعارضه بین الطائفتین .

فنقول وباللّه الاسـتعانه : من الاخبار التی اسـتدل بها علی هـذه الـدعوی ، مرسـله یونس التی ذکر صاحب «الوسائل» صـدرها فی الباب العاشـر وذیلها فی الباب الثانی عشر ، والیک نصّ الخبر : محمد بن یعقوب ، عن علیّ بن إبراهیم ، عن أبیه ، عن إسماعیل بن مرار ، عن یونس ، عن بعض رجـاله ، عن أبی عبـد اللّه علیه السـلام ، قال: «أدنی الطهر عشـره أیام ، وذلک أنّ المرأه أوّل ما تحیض ، ربّمـا کـانت کثیره الـدم ، فیکون حیضـها عشـره أیـام ، فلاـ تزال کلمـا کبرت نقصت حتّی ترجع إلی ثلاـثه أیـام ، فإذا رجعت إلی ثلاثه أیام ارتفع حیضها ، ولا یکون أقلّ من ثلاثه أیام ، فإذا رأت المرأه الدم فی أیام حیضها ترکت الصلاه»(۱) .

و أمّیا ذیـل الحـدیث الوارد فی البـاب الثانی عشـر من ابواب الحیض ، فهو قوله علیه السـلام : «فإنّ اسـتمرّ الـدم ثلاثه أیام ، فهی حائض ، وان انقطع الدم بعدما رأته

۱- وسائل الشیعه : الباب ۱۰ من أبواب الحیض، الحدیث۴ .

یوماً أو یومین ، اغتسلت وصلّت ، وانتظرت من یوم رأت الدم إلی عشره أیام ، فإن رأت فی تلک العشره أیام ، من یوم رأت الدم یوماً أو یومین ، حتّی یتمّ لها ثلاثه أیام ، فذلک الذی رأته فی أوّل الأمر ، مع هذا الذی رأته بعد ذلک فی العشره ، هو من الحیض . وإن صرّبها من یوم رأت الدم عشره أیام ، ولم تر الدم ، فذلک الیوم والیومان الذی رأته لم یکن من الحیض ، إنّما کان من علّه ، أمّا قرحهٍ فی جوفها ، وأمّا من الجوف ، فعلیها أن تعید الصلاه تلک الیومین التی ترکتها ، لأنّها لم تکن حائضاً ، فیجب أن تقضی ما ترکت من الصلاه فی الیوم والیومین ، وإنْ تمّ لها ثلاثه أیام ، فهو من الحیض ، وهو أدنی الحیض ، ولم یجب علیها القضاء ، ولا یکون الطهر أقلّ من عشره أیام ، فإذا حاضت المرأه ، کان حیضها خمسه أیام ، ثمّ انقطع الدم ، اغتسلت وصلّت ، فإن رأت بعد ذلک الدم ، ولم یتمّ لها من یوم طهرت عشره أیام ، فذلک من الحیض ، تدع الصلاه ، فإن رأت الدم من أوّل ما رأته الثانی ، الذی رأته تمام العشره أیام ، ودام علیها ، عدّت من أوّل ما رأت الدم الأوّل والثانی عشره أیام ، ثمّ هی مستحاضه تعمل ما تعمله المستحاضه»(۱) .

وباقی الحدیث فی الباب الرابع من ابواب الحیض ، فهو قوله علیه السلام : «وکلّ ما رأت المرأه فی أیام حیضها من صفره أو حمره ، فهو من الحیض ، وکلّ ما رأته بعد أیام حیضها فلیس من الحیض»(۲) .

والکلام حول هذه الروایه یقع فی مقامین:

المقام الأوّل ، فی البحث عن سند الروایه :

۱- وسائل الشیعه : الباب ۱۲ من أبواب الحیض، الحدیث۲

۲- وسائل الشیعه : الباب ۴ من أبواب الحیض، الحدیث ۳.

فنقول : ففی «الجوهر» بعد ذکر الأُصول والاطلاقات ، قال: «وقول الصادق علیه السلام فی مرسل یونس بن یعقوب(۱)» .

مع أنّ المذکور فی أخبار الأبواب المتفرّقه فی «الوسائل» من الباب الرابع والخامس والعاشر والثانی عشر ، کان سنده هکذا : عن الکلینی ، عن علیّبن إبراهیم ، عن أبیه ، عن إسماعیل بن مرّار ، عن یونس ، عن بعض رجاله ، عن أبی عبداللّه علیه السلام .

ولم یذکر فی شیء منها کون یونس ابن یعقوب ، کما هو مذکور فی «الجواهر» ، واطلاق یونس ، یراد منه ابن عبد الرحمن ، کما تجد صدق مقالتنا بالمراجعه إلی کتب الرجال ، وکما صرّح بذلک المحقّق الآملی فی «مصباحه» ، حیث قال : «مضافاً إلی أنّ الظاهر من یونس حیث أطلق ، ولم یقیید بأبن یعقوب ، هو عبد الرحمن(۲)» .

فبعد الفراغ عن کون یونس ، هو عبد الرحمن ، یأتی البحث فی ارسال السند حیث ینقل یونس عن بعض رجاله ، فیکون السند ضعیفاً بذلک .

وقد أجاب عنه المحقّق الآملی ، بقوله : «وهذا لیس من المراسیل المشهوره ، لأنّه قد ذکر قبله بکونه فی «الکافی» ، وما فی «الکافی» کافٍ ، مضافاً إلی ما ذکره بعده بقوله : فإنّ الظاهر من کلمه : (عن بعض رجاله) هو الرجال الذین کانوا معتمدین عند یونس ، وکان ممّن یروی عنهم ، وهذا یُخرج الروایه عن کونها مرسله ، وممّا لا یصحّ الاعتماد علیه . ثمّ یضیف بعد ذلک ، بقوله : بأن یونس بن

۱- الجواهر: ۳/۱۵۳ .

۲- مصباح الهدی: ۴/۴۲۰ .

عبد الرحمن هو ممّن اجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنه ، فلا قدح فى سند الروايه فى شىء»(۱) .

إنتهى محلّ الحاجه .

مع أنّه قد يرد عليه : بأن الاشكال فى سنده ، ليس فى خصوص ارساله ، حتّى يجاب بما أجاب _ ونعم ما أجاب _ بل الإشكال قد يكون فى حقّ إسماعيل بن مرّار الواقع فى السند قبل يونس ، حيث أنه لم يوثّق فى كتب الرجال بالخصوص ، فيكون مجهول الحال .

ولكن فى كتاب «بهجه الآمال فى شرح زبده المقال» للعليارى قدس سره ، قال فى ترجمته : وفى (تصق) روى يونس كتبه كلّها ، وربّما يظهر من عباره محمد بن الحسن الوليد الوثوق به ، حيث قال : كتب يونس بن عبد الرحمن التى هى بالروايات كلّها صحيحه ، معتمد عليها ، إلاّ ما ينفرد به محمد بن عيسى عن يونس ولم يروه عنه غيره ، فإنّه لا يعتمد عليه ، ولا يعتنى به .

وما ذكرنا سيجئ فى ترجمه يونس ، بل ربّما يظهر منه عدالته ، سيّما بملاحظه حاله .

إلى أن قال ، قيل : وربّما يستفاد من روايه إبراهيم بن هاشم عنه نوع مدح ، لما قالوا من أنّه أوّل من نشر حديث الكوفيّين بقم ، وأهل قم كانوا يخرجون منها الراوى بمجرّد توهّم الريب فيه ، فلو كان فى إسماعيل ارتياب لما روى عنه إبراهيم . قلت : وربّما يؤيّد أنّهم ، بل وغيرهم أيضاً ، كثيراً ما كانوا يطعنون بأنّه كان يروى عن الضعفاء والمجاهيل والمراسيل ، كما هو ظاهر من تراجم كثيره .

إلى أن قال : وفيه بعض أمارات أُخر مفيده للإعتماد ، التى أشرنا إليها فى صدر

۱- نفس المصدر .

الکتاب ، مثل کونه کثیر الروایه وغیره ، فلاحظ . ثمّ قال: أقول : فیما ذکره القیل ، سیّما الجمله الأخیره ، وطعن فی «السرائر» فی کتاب البیع روایه فیها إسماعیل هذا یونس فی یونس المتّفق علی ثقته ، ولم یطعن فی إسماعیل ، وهو وأن کان غریباً لکنّه یدلّ علی الاعتماد علی إسماعیل»(۱) .

انتهی کلام «البهجه» .

أقول: ورد ذکر إسماعیل بن مرار فی نظم السیّد علی الاختلاف فی القوّه والحَسَن ، ولکن السید بنفسه یذهب الی توثیقه حیث قال :

وابن مرّارٍ وهو إسماعیل قیل قویٌ بل ثق جلیل

فنقول: ولعلّ من مجموع ما ذکرنا یطمئن الفقیه فی الجمله علی کون الروایه تعدّ موثّقه ، ولعلّه لذلک لم یرد ذکرٌ لحال إسماعیل فی کلمات القوم ، وانّما صرفوا هممهم الی جهه الارسال فقط .

وکیف کان فان السند لایخلو عن قوّه وثقه .

المقام الثانی : فی البحث عن دلاله الروایه : لا یخفی أنّ الحدیث بفقراتها العدیده مشتمله علی احکام ، بعضها مطابق لفتوی المشهور ، وبعضها مخالفاً لها ، بل قد لا یناسب بعض فقراتها مع بعض آخر بالنظر إلی القواعد الموجوده بایدینا ، فلا بأس بذکر کلّ فقره علی حده ، وملاحظه مفادها .

الفقره الأُولی: قوله : «أو فی الطهر عشره ایام» إلی قوله : «فإن استمر بها الدم ثلاثه أیام ، فهی حائض» .

فهذه الفقره مشتمله علی جهات ثلاث : أنّ الطهر عشره ، وکون کثره أیام

۱- بهجه الآمال فی شرح زبده المقال: ۲/۳۳۹ .

الحیض عشره ، وکون أقلّ الحیض ثلاثه أیام .

فهذه الجهات الثلاثه ، لا نقاش فیها وهی موافقه لفتوی المشهور فی الحکم بکونها حیضاً وترک العبادات فیها .

الفقره الثانیه: من قوله : «وان انقطع الدم بعدما رأته یوماً أو یومین اغتسلت وصلّت وانتظرت من یوم رأت الدم إلی عشره أیام» إلی قوله : «فیجب أن تقضی ما ترکت من الصلاه فی الیوم والیومین» .

فهذه الفقره مشتمله علی جهتین :

أحداهما: أن رؤیه الدم فی الیوم أو الیومین إن انضم إلیها رؤیه الدم فی جمله العشره حتّی یتمّ ثلاثه أیام فی العشره ، یکون کلّها حیض من أوّل ما رأت إلی آخر ما تمّت الثلاثه فی العشره .

وثانیهما : لو لم تر الدم ــ بعدما رأت فی الیوم أو الیومین ــ إلاّ بعد انقضاء العشره ، فلا حیض لها أصلًا ، حتّی بالنسبه إلی الیوم والیومین ، فلابدّ علیها من قضاء عباداتها .

هذا ، مع إنّ الجهه الأُولی لاـ یناسب مع فتوی المشهور ، حیث ذهبوا إلی أنّه اذا انقطع الدم فی الیوم أو الثلاثه إلاّ بساعه ، لما کان ذلک حیضاً ، بلا فرق بین ما رأت الدم بعد ذلک فی ضمن العشره أو لم ترها ، لأنّه لا یناسب مع القاعده الثابته بین الفقهاء بأن أقلّ الحیض لا یکون إلاّ ثلاثه أیام .

اللّهمّ إلاّـ أن یجاب عنه ، برفع التعارض بتحقیق الصدر ، بصوره کون الأقلّ منحصراً فی الثلاثه ، بلا ضمیمه بعدها ، وأمّا مع الضمیمه وذلک إذا کانت فی جمله العشره یکفی وجود الثلاثه فی ضمن العشره ، فیرتفع التعارض بین الصدر والذیل فیها ، لکن برغم ذلک تکون مخالفتها مع المشهور باقیه .

أمّا الجهه الثانيه من عدم صدق الحيض ، مع عدم رؤيه الدم فى ضمن العشره بثلاثه أيام ، حتّى بالنسبه إلى اليوم واليومين ، فربّما لا يخالف مع فتوى المشهور ، لأنّهم أيضاً يقولون بذلك كما لا يخفى .

الفقره الثالثه: ــ وهى قوله : «ولا يكون الطهر أقلّ من عشره أيام ، فإذا حاضت المرأه ، وكان حيضها خمسه أيام ، ثمّ انقطع الدم ، اغتسلت وصلّت ، فإن رأت بعد ذلك الدم ، ولم يتمّ لها من يوم طهرت عشره أيام . . . .»

هذا على ما فى نسخه «الوسائل» الموجوده عندنا ، ولكن على المحكى فى «مصباح الهدى» نقلاً عن الشيخ الأكبر قدس سره فى كتاب «الطهاره» قوله : «فى حاشيه نسخه «التهذيب» الموجوده عندى ، المصحّحه المقرؤه على الشيخ الحُرّ العاملى ، بدل قوله : (طهرت) ، «طمثت ، فذلك من الحيض تدع الصلاه» .

فإن كانت الجمله على حسب ما هو الموجود عندنا ، فلازمها مخالفتها مع فتوى المشهور ، لأنّه لا يناسب مع القاعده المسلّمه بينهم ، بأنّ أكثر أيام الحيض عشره ، لأنّ مقتضى هذه العباره أنّها إن رأت الدم بعد يوم التاسع من يوم طهرت ، ــ وهو يوم الخامس من أوّل ايام رؤيتها الدم ــ كان ذلك من الحيض ، مع أنّه يزيد عن العشره بالنسبه إلى أوّل يوم رأت الدم .

هذا ، بخلاف ما لو كانت الجمله قول : «طمثت» ، حيث يطابق مع فتواى المشهور ، ويكون على طبق القاعده المسلّمه .

ومع حدوث الترديد فى ضبط الكلمه فى الفقره ، كيف يقاوم هذا الخبر مع تلك الأخبار المتقدّمه المتقنه الداله على فتوى المشهور؟ فالأولى حملها على ما يوافق مع فتوى المشهور ــ على حسب نقل الشيخ ــ لرفع التعارض فى هذه الفقره .

هذا كلّه مع تسليم حكمه بالاغتسال والصلاه بعد الانقطاع ، بعد الخمسه

بالطهر ، لحملها على غير ذات العاده الوقتيه العدديّه ، أو العدديّه فقط ، حتّى تكون تلك الأيام للاستظهار ، وإلاّ لأمكن الحكم فى أيام النقاء بالحيضيّه لهما .

هذا مضافاً إلى تأييد كلام الشيخ ، بصحّه نسخته .

الفقره الرابعه : وهى قوله عليه السلام : «وإنْ رأتِ الدم من أوّل ما رأته ، الثانى الذى رأته تمام العشره أيام ، ودام عليها ، عدّت من أوّل ما رأت الدم الأوّل والثانى عشره أيام ، ثمّ هى مستحاضه تعمل ما تعمله المستحاضه» .

حيث قد احتسب العشره من أوّل رؤيه الدم ، مع ضميمه رؤيته ثانياً إلى العشره أيام حيضاً ، فهذه الفقره موافقه مع فتوى المشهور ايضا .

فقد عرفت من جميع ما ذكرناه فى فقه الروايه ، أنّ المخالفه الصريحه الواضحه لا تكون إلاّ فى الفقره الثانيه ، فيما لو انقطع الدم بعد اليوم أو اليومين ، حيث لا يكون حيضاً على المشهور ، لأن أدنى الحيض هو الثلاثه ، سواءً انضمّت إليها بعدها أيام أو انقطع ، فكيف يمكن رفع اليد عن تلك الأخبار بواسطه هذه الروايه ، خصوصاً مع ملاحظه إعراض الأصحاب عنه ، حيث يوجب اعراضهم عنها وهنها حتى لو كانت صحيحه معتبره وذلك بناءً على دلاله قاعده معروفه عندهم تفيد ان الروايه كلّما زادت فى قوّتها وصحّتها يزداد فى وهنها ، فضلاً عمّا اذا كانت الروايه . إذ لم يعهد من القدماء عامل بها ، إلاّ القاضى ابن البرّاج ، بل عن «الجامع» لابن سعيد ، أن الكلّ على خلاف روايه يونس ، فلا يصحّ الاعتماد عليها أصلاً .

وممّا استدل به للدلاله على عدم اشتراط التوالى والاستمرار فى دم الحيض _ كما فى «الحدائق» ، هو إطلاق حديث الصحيح أو الحسن المروى عن إبراهيم بن هاشم ، عن محمد بن مسلم ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال: «إذا رأت المرأه الدم قبل

عشره أيام ، فهو من الحيضه الأُولى ، وان كان بعد العشره ، فهو من الحيضه المستقلّه»(۱) .

وأيضا : استدلوا بروايه أُخرى موثّقه مرويه عن محمد بن مسلم ، عن أبى عبد اللّه عليه السلام ، قال: «أقلّ ما يكون الحيض ثلاثه ، وإذا رأت الدم قبل عشره أيام ، فهو من الحيضه الأُولى ، وإذا رأته بعد عشره ايام ، فهو من حيضهٍ أُخرى مستقلّه»(۲) .

تقريب الاستدلال بهما هو أن يقال : بأنّهما ظاهرتان فى أنّ المرأه إذا رأت الدم بعدما رأته أوّلاً ، سواءً كان الأوّل ما رأته يوماً أو يومين أو أزيـد ، فإن كان بعـد توسّط عشـره أيام خاليه من الـدم ، كان الدم الثانى حيضه مسـتقله ، وان كان قبل ذلك ، عُدّ من الحيضه الأُولى .

هذا كما فى «الحدائق(۳)» .

فأجـاب عنه المحقّق الهمـدانى قـدس سـره ، ونعم ما أجاب بقوله : «وفيه ما لايخفى ، فإنّ التمسّك باطلاق كون الـدم الثانى من الحيضه الأُولى ، فرع احراز كون الأوّل حيضاً ، وهـذا مما لا كلام فيه ، وإنّما النزاع فى أنّه هل يشترط فى كون الأوّل حيضاً ، أن يستمر ثلاثه ايـام أم لا؟ فكيف يتمسّـك بهـذا الإطلاق ، لنفى ما يشكّ فى اعتباره فى حيضـيّه الأوّل . هـذا ، مع إمكان دعوى ظهور الموثقه فى حدّ ذاتهـا فيمـا عليه المشـهور ، لما عرفت فيما سـبق من سـبق ظهور قوله عليه السـلام : «أقلّ ما يكون الحيض ثلاثه أيـام» ، فى اراده الاسـتمرار والتوالى . فـالمقصود من الروايه ، على ما هو الظاهر منها ، أنّ أقلّ ما يكون الحيض أن يسـتمر الدم ثلاثه أيام ، فان انقطع

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۱ من أبواب الحيض، الحديث ۳ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۱۰ من أبواب الحيض، الحديث ۱۱ .

۳- الحدائق: ۳/۱۶۱ _ ۱۶۲ .

بعدها ثمّ عاد قبل انقضاء العشره ، فهو من الحيضه الأُولى ، وإنْ رأته بعد العشره ، فهو من حيضه مستقبله»(۱) .

إنتهى محلّ الحاجه .

فالاستدلال بهاتين الروايتين على كفايه كون الثلاثه فى ضمن العشره _ ولو لم يكن مستمرّاً فى الثلاثه _ غير تام .

كما أنّ استدلال صاحب «الحدائق» بهما ، يكون النقاء المتخلّل بين الرؤيتين من الدم طُهراً ، بتقريب ، أنْ يقال : بأنّ العشره الواقع بين ما رأت الدم قبل العشره من الحيضه الأُولى ، وما بعدها للحيضه المستقبله كانت واحده لا متعدّده ، فتكون مبدأ هذه العشره من زمان انقطاع الدم ، فلابدّ أن يجعل النقاء المتخلّل فى العشره طُهراً ، وإلّا يستلزم فيما إذا رأت الدم بيوم أو يومين أو أزيد ، ثمّ انقطع ورأت فى اليوم العاشر ، أن يكون مجموع أيام الحيض أكثر من العشره ، وهو مخالف للنصّ والإجماع .

هذا ، بخلاف ما لو جعل أيام النقاء طُهراً ، فلا يلزم فيه هذا الإشكال ، كما لا يخفى .

غير وجيه ، لوضوح أنّ الظاهر كون المراد من مبدء العشره ، هو أوّل رؤيه الدم ، لا أوّل الانقطاع ، فمع ملاحظته يصحّ جعل تمام أيام النقاء _ مع ما رأت قبل تمام العشره _ حيضاً واحداً ، وبعدها من الحيضه المستقبله ، إنْ كانت واجده لشرائط الحيض ، التى منها حصول الفصل بين الحيضه الأُولى وبين الثانيه بأقلّ الطهر ، كاشتراطه بعدم كونه أقلّ من ثلاثه أيام فى صدق الحيض .

۱- مصباح الفقيه : ۴/۴۷ .

مضافاً إلی ما قـد قاله المحقّق الهمـدانی قـدس سره : «مع أنّه فی بعض النسـخ التی عثرنا علیها ، منها نسـخه «الحدائق» الموجوده عندی رویت الموثقه بتنکیر العشـره الثانیه ، هکذا : «أقلّ ما یکون الحیض ثلاثه أیام ، وإنْ رأت الدم قبل العشره فهو من الحیضه الأُولی ، وانْ رأت بعد عشره ایام فهو من حیضه أُخری» .

وظاهرها عدم اتّحاد العشرتین»(۱) ، انتهی .

فـاذا کـان یقصـد رحمه الله بیـان الفرق بین خبری محمـد بن مسـلم من الصـحیح والموثّق ، بکون العشـره الثـانیه فی الأوّل معرفاً بالألف واللام دون الثانیه ، فهو صـحیح ، إلاّ أن الضـبط کـذلک فی جمیع النسخ الموجوده عندنا من «الوسائل» و«الحدائق» ، مع أنّ ظاهر کلامه یفید وجود الفارق فی العشره الثانیه بین نسختی الموثقه بالتنکیر والتعریف ، مع أنا لم نجد فی الموثقه إلاّ التنکیر فی العشره الثانیه .

نعم ، إذا لوحـظ التنکیر فیها ، مع وجود التحریف فیها فی الصـحیح ، لأمکن دعوی عـدم کون العشـره فی الموثقه معهوده ، کما یحتمل ذلک فی الصحیح .

وکیف کان ، فان ما ذهب إلیه صاحب «الحدائق» واستظهره من الأخبار الثلاثه علی مختاره لیس علی ما ینبغی ، کما لا یخفی .

ایضا : قـد اسـتدل علی اثبات کون الطهر أقلّ من عشـره ، وما لا یکون أقلّ منها هو الطهر بین حیضتین مسـتقلّتین ، بموثقه یونس بن یعقوب ، قال: «قلت للصادق علیه السلام : المرأه تری الدم ثلاثه أیام أو أربعه؟ قال: تدع الصلاه . قلت: فإنّها تری الطهر ثلاثه أیام أو أربعه؟ قال: تصلّی . قلت: فإنّها تری الدم ثلاثه أیام أو أربعه؟ قال: تدع الصلاه ، تصنع ما بینها وبین شهر ، فان انقطع عنها الدم ، وإلاّ فهی

۱- مصباح الفقیه: ۴/۴۹ .

بمنزله المستحاضه(۱)» .

وممّا استدل به ایضا روایه أبی بصیر ، قال: «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن المرأه تری الدم خمسه أیام ، والطهر خمسه ، وتری الدم أربعه أیام ، والطهر ستّه؟

فقال: إنْ رأت الدم لم تُصلّ ، وإنْ رأت الطهر صلّت ما بینهما وبین ثلاثین یوماً(۲)» .

حیث أنّهم أخـذوا بما یتوهّم فیه الإنسان باتیان الصـلاه عنـد النقاء المتخلل ، مع عـدم کونه عشره أیام ، فإنّه إنْ کان حیضاً ، فلا وجه للحکم بالصـلاه ، وإنْ کـان طهراً فاتیـان الصـلاه یکون وظیفتهـا ، لکنّه لیس بطهر مشـتمل علی عشـره ایـام ، مع کونه علی الفرض یعدّ معتبراً عندهم ، فیفهم بالملازمه ، عدم اعتباره فی مثله .

هـذا ، ولکن لا یخفی ما فی هـذا الاسـتدلال ، لأنّه لو تمّ دلالتهما علی مدّعاهم ، استلزم القول بإمکان حدوث الحیض فی شـهر بخمسه عشر یوماً ، من دون الفصل بأقلّ الطهر ، لو لم یجعل مدّه النقاء حیضاً .

أو یلزم کون مجموع أیام الحیض أکثر من عشره ، لو جعل المجموع مع النقاء حیضاً .

وکلاهما مخالفان للنصّ والإجماع وفتاوی الأصحاب .

فالأُولی تنزیل الروایتین علی من اختلط علیها حیضـها ، واشـتبه علیها فی مقام العمل ، کما یشهد علیه قوله فی ذیل الخبر : «تصنع ما بینها وبین الشـهر» بالقطع بأتیان الصلاه ، وعدمه بعدمها ، وبعد انقضاء الشهر تعمل عمل المستحاضه ، فکأنّها تتطلّع علی حالها ، ولذلک قال المصنّف فی محکی «المعتبر» بعد نقل هذا

۱- وسائل الشیعه: الباب ۶ من أبواب الحیض، الحدیث ۲ و۳ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۶ من أبواب الحیض، الحدیث ۲ و۳ .

التوجیه وما یقرب منه عن الشیخ : هذا تأویلٌ لا بأس به .

ولا یقال : الطهر لا یکون أقلّ من عشره أیام .

لأنّا نقول : هذا حقّ ، ولکن هذا لیس بطهر علی الیقین ولا حیضاً ، بل هو دمٌ مشتبه تعمل فیه بالاحتیاط(۱) .

ومن جمیع ما قرّرناه فی الموردین ، أحدهما: شرطیّه التوالی والاستمرار فی الثلاثه وأن لا یکون الحیض أقلّ من ثلاثه أیام .

وثانیهما: لزوم اشتراط صدق الحیض بعد الحیض ، بالفصل بینهما بأقلّ الطهر وهو العشره ، ولا یتحقّق الحیض الثانی بأقلّ من ذلک .

وهذا هو المطلوب والمشهور بین الأصحاب .

فی أحکام الحیض / اعتبار استمرار الدم فی الثلاثه

هذا کلّه بحسب اطلاق الادلّه ، حیث قد عرفت صحّه دلالتها علی ما علیه المشهور ، لا بما استدلّ به صاحب «الحدائق» ومن تبعه .

ولکن قد یشاهد استدلالهم علی دعواهم من عدم اشتراط التوالی فی الثلاثه بالأُصول ، ویقصدون بها أصاله البراءه واستصحابها عن الأحکام الثابته لعامّه المکلّفین من النساء فی حال سیلان الدم ، مع عدم التوالی ، بأنّها کانت قبل رؤیه الدم مکلّفه بالصلاه والصوم وغیرها من التکالیف ، والآن وبعد رؤیتها سیلان الدم مع عدم التوالی تشکّ فی أنّه هل بقیت علیها التکالیف أم لا ، وهل یحرم علیها ما یحرم علی الحائض أم لا؟

فاصاله البراءه واستصحابها تقتضیان الحکم ببرائتها عن مثل الصلاه والصوم ، فیترتّب علیها ما یترتّب علی الحائض التی تری الدم مع التوالی ، وهکذا یستفاد

۱- المعتبر: ۱/۲۰۷ .

عدم اشتراط التوالی فی الثلاثه فی انطباق الحیضیّه علیها .

وقد اجیب : بضعف الاستدلال باصاله عدم کونها حائض ، واستصحاب کونها طاهره لدلاله اصاله البراءه واستصحابها ، لوضوح أنّ الشکّ فی أنّه هل تنجزت علیها تلک التکالیف بسبب الشکّ فی کونها حائضاً ، أم لا؟

فإذا حکمنا بطهارتها اعتمادا علی دلیل اصاله عدم کونها حائض ، وأنه تجب علیها ما یجب علی غیرها من المکلّفین ، فانه نکون قد غفلنا عن ان اصاله البرائه واستصحابها معارضه مع استصحاب الأحکام التکلیفیّه الوضعیّه السابقه علی رؤیه الدم ، ومع تعارضهما یتساقطان ، فنرجع إلی اصاله عدم کونها حائضاً .

هذا کلّه إنْ سلّمنا صحّه جواز الرجوع إلی الأُصول فی مثل المورد ، لکن مع العلم بان المقام من قبیل الشبهه المصداقیّه ، یثبت أنه لایصحّ الرجوع إلی العمومات والتمسّک بها فی الشبهات المصداقیّه .

ولکن قد عرفت منّا سابقاً ، تبعاً للمحقّق الآملی فی «مصباحه» ، کون المورد من الشبهات الحکمیّه ، والرجوع إلی العمومات فی المخصص المشکوک أمر معقول وصحیح ، فعلیه لا ـ حاجه فی المشکوک الرجوع إلی الأصول العملیّه بل یجب الرجوع إلی العمومات الداله علی التکالیف الثابته للمکلّفین ، والحکم بطهارتها ، کما هو مختار المشهور فی المسأله .

وفی المسأله أیضاً قولاً ثالثاً : وهو للقطب الراوندی قدس سره ، حیث فصّل بین الحامل وبین غیرها فی اعتبار لزوم التوالی فی الثانی دون الأوّل ، واستدلّ علی عدم اعتباره فیها بالخبر المروی عن إسحاق بن عمّار ، عن الصادق علیه السلام : «عن المرأه الحُبلی تری الدم الیوم والیومین؟ قال: علیه السلام : ان کان دما عبیطاً فلا تصلّی

ذینک الیومین(۱)» .

وبرغم أنّها لا ترى الدم إلّا باليوم أو اليومين دون الثلاث ، فقد حكم عليه السلام ترك الصلاه فيهما ، لأجل كونه حيضاً .

لكنّه غير معمول به عند الأصحاب ، فيصير معرضاً عنه ، فلا يجوز العمل به ، لسقوطه عن الحجيّه عند من يعتمد على هذه القاعده ، كما هو مختارنا .

مع أنّه قد احتمل كون ترك الصلاه بمجرّد الرؤيه ، لاحتمال الحيضيّه ، غير منافٍ مع وجوب القضاء عليها ، إذا لم يتوال الثلاثه .

لكنّه غير وجيهٍ ، لأنّ الاستظهار لا يكون إلّا بالاتيان فى الواجبات ، والترك فى المحرّمات ، فأمره عليه السلام بلزوم ترك الصلاه لا يناسب مع الاستظهار .

فالقول بعدم اعتبار الحديث ، ولزوم رفع اليد عنه من جهه اعراض الاصحاب عنه يكون أولى ، كما لا يخفى .

فروع عديده متعلقه بالبحث ينبغى طرحها وهى :

الفرع الأوّل: هل يعتبر فى الأيام الثلاثه ، استمرار الدم فيها ، بحيث لو أدخلت الحائض الكرسف فى الفرج ، ثمّ أخرجته بعد المكث بمقدار ما ، لكان متلطّخاً بالدم ولو بشىء يسير منه ، خلال الايام الثلاثه ، كما عليه جمله من المحقّقين ، من القدماء والمتأخرين ، بل قد اختاره صاحب «الجواهر» والشيخ الأعظم ، والمحقّق الهمدانى والآملى ، بل هو منسوب إلى المشهور .

أم يكفى وجود الدم فى الأيام الثلاثه مطلقاً ، ولو بان كان فى كلّ يوم بلحظه مطلقاً .

هذا كما حُكى عن العلاّمه والشهيد فى «الروض» و«المسالک» وصاحبى

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۱ من أبواب الحيض، الحديث ۴ .

«المدارک» و«الذخیره» ، بل نسبه فی الأخیر إلی الأکثر .

أو یقال : بکفایته بشرط رؤیه الدم فی أوّل الأوّل وآخر الثالث ، واللحظه فیما بینهما کیف اتّفقت .

هذا کما حکاه صاحب «الجواهر» عن السیّد حسن بن السیّد جعفر المعاصر للشهید الثانی رحمه الله ، بل قد حُکی المیل إلیه عن شیخنا البهائی فی «حبل المتین» .

أو یقال : بشرط أن تکون رؤیه الدم معتّیداً بها عرفاً ، بحیث یقال عرفاً إنّ حیضها ثلاثه أیام متوالیه ، فلا تضرّ الفترات المتخلله الیسیره .

هذا کما حُکی عن «شرح المفاتیح» ونسب إلی صاحب «العروه» ، والناسب هو الآملی قدس سره .

فهذه هی الأقوال الأربعه فی المسأله .

ولکن الأقوی عندنا ـ بناءً علی ما اعتبرناه من التوالی فی الثلاثه ـ هو القول الأوّل ، لما تری أنّ الظرف ـ أعنی الثلاثه ـ قدأشار الی حدود مقدار الدم وبیان کمیته ، بل قد ورد فی بعض الأخبار بأن ادنی الحیض ثلاثه ، حیث لوحظ فیه أنّ الدم الذی یکون حیضاً ، لابدّ أن لا یقلّ مقدار دفقه عن ثلاثه أیام ، ولا یتحقّق هذا المعنی إلاّ مع استمرار الدم فی الثلاثه .

فمع اشتراط التوالی ، یفهم منه لزوم وجود الدم فی تلک الأیام ولو فی داخل الفرج ، بحیث لو أدخلت الحائض القطنه فیه وأخرجتها لتلوثت بالدم ، وأمّا لزوم خروج الدم من فمّ الفرج فی تمام تلک الثلاثه ، فلا اعتبار به .

هذا ، مضافاً إلی أنّ الأصول الجاریه والعمومات المتمسّک بها لاثبات اعتبار أصل التوالی فی تلک الأیام ، تدلّ علی اعتباره بما ذکرناه ، لا بوجود الدم فی کلّ یوم ، ولو بلحظه ، کما علیه القول الثانی .

هذا كلّه على القول المشهور ، المشترط اعتبار توالى الدم فى الايام الثلاثه المتواليه .

بل قد يمكن ان نقول باستفاده الاستمرار فى كلّ يوم من تلك الأيام المتفرّقه ، التى ترى الدم ، فيها حتّى على القول بعدم اعتبار التوالى فى نفس الدم ، لأنّ الاكتفاء بوجود الدم فى الساعات المتفرّقه ، من الأيام المتفرّقه ، إذا كان مجتمعها بقدر ثلاثه أيام غير مستفاد من الدليل ، مثل الحديث الذى ــ هو الدليل على القول بعدم اعتبار التوالى ــ ورد فيه قوله : «فانْ رأت فى تلك العشره أيام من يوم رأت الدم ، يوماً أو يومين ، حتّى يتم بها ثلاثه أيام ، فذلك الذى رأته فى أوّل الأمر ، مع هذا الذى رأته بعد ذلك فى العشره فهو من الحيض» .

حيث يدلّ بظاهره على اعتبار أن يكون ما رأته يوماً أو يومين بتمامها ، لا رؤيته فى اليوم أو اليومين لحظه .

وحمله على المثال وان يمكن فرضه ، إلاّ أنّه بعيد فى الغايه ، ومخالف للظاهر .

وكيف كان ، فانّ اعتبار الاستمرار فى كلّ يوم من الأيام مطلقاً ــ حتّى على القول بعدم اعتبار التوالى ــ قوىّ جدّاً ، كما لا يخفى .

ومنه يظهر عدم تماميّه ما استدلّ به للقول الثانى ، وهو كفايه وجود الدم ولو بلحظه فى كلّ يوم ، بصدق رؤيه الدم فى الثلاثه ، برؤيته فى كلّ يوم ولو لحظه واحده ، بدلاله أن لأنّ الأيام قد أخذت فى الخبر ظرفاً للدم ، ولا يجب المطابقه بين الظرف والمظروف ، فيصدق رؤيته فى كلّ يوم ولو لم يستوعب اليوم .

لوضوح منع الصدق ، بناءً على اعتبار التوالى والاستمرار فى الدم ، فى الثلاثه ، بناء على كون الظرف ظرفاً للدم ، ومحدداً له ، لا ظرفاً للرؤيه ، حتّى يستدل على الدعوى بصدق الرؤيه ولو بلحظه فى كلّ يوم ، مثل ما يصدّق فى

مثل قوله : «رأيتُ زيداً ثلاثه أيام» ، حيث لا يراد منه الرؤيه فى جميع ساعات اليوم ، بل يكفى فيه رؤيته ولو بلحظه فى كلّ يوم ، ولكنه إذا أخذ الظرف لنفس الدم ، واسند الفعل اليه ، فانه يستفاد منه الاستمرار والتوالى ، كما لا يخفى على المتأمّل العارف .

وهنا قول آخر نُسب إلى صاحب «العروه» ، حيث قد اعتبر كون الدم فى كلّ يوم بقدر يعتدّ به عرفاً ، لأنّه لو كان بمقدار لا يصدق معه عرفاً الرؤيه _ كما لو كان بمقدار رأس الأبره _ فصدق الاستمرار فيه مشكل .

وعن المحقّق الآملى فى «مصباح الهدى» : أنّه استفاد من الأدله مما جعل مختاره القول الثانى ، مع اضافه اشتراط كون الدم بمقدار يعتدّ به عرفاً .

لكن التأمّل فى كلامه والدقّه فيه ، يوصلنا إلى خلاف ما ادّعاه ، بل يمكن أن يكون مقصوده هو القول الأوّل الذى تبناه المشهور ، مع اضافه اشترط كون الدم يكون بمقدار يعتدّ به عرفاً ، لإخراج ما يتوهم من عدم كفايه الاستمرار ، إذا كان خروج الدم فى فترات يسيره ، لكن مثل هذه الفترات غير ضائره ، إذا لم تضرّ بالصدق العرفى ، وعُدّ الدم عند العرف مستمرّاً ، فجعل هذا القول قولاً ثالثاً لا يخلو عن تأمّل .

ومّما قد استدلّ به على القول الثالث : ما قد حُكى عن الشيخ البهائى ، من أنّه اعتبر وجود الدم فى أوّل الأوّل وآخر الآخر ، إذ لو لم يعتبر وجوده فى الطرفين ، لم يكن الأقل ثلاثه أيام ، بل يكون الأقلّ يومين وساعه مثلاً .

وقد أجاب عنه المحقّق الآملى ، بعد توضيح كلامه : «بأنّه قدس سره كأنّه جمع بين أخذ المدّه ظرفاً لاستمرار الدم فى الثلاثه ، وبين أخذها ظرفاً لمجرّد الرؤيه ، بأنّ ما ذكره رحمه الله لا يستقيم مع شىء منهما ، إذ مع أخذها ظرفاً للاستمرار ، فانه وإن

صحّ وجود الدم فی الطرفین ، لکن لایصحّ القول بکفایه وجوده فیما بینهما کیفما اتّفق ولو لحظه ، بل لابدّ من استمراره وجریانه ، من أوّل المدّه إلی آخرها .

وعلی أخـذها ظرفاً للرؤیه ، وإنْ صحّ القول بکفایه وجوده فی الطرفین کیفما اتّفق ، لکن لا وجه لاعتبار وجوده فی الأوّل والآخر ، ولا یصحّ الاسـتدلال لاعتباره فیهما ، بأنّه لولاه لکان الأقل یومین وساعه مثلاً ، إذ لا محذور فیه حینئذ بناءً علی أخذ المدّه ظرفاً للرؤیه ، مع عدم وجوب المطابقه بین الظرف والمظروف»(۱) ، إنتهی کلامه .

اقول : فکأنّه أخذ المدّه فی الیوم الأوّل والثالث علی نحو الاستمرار ، وفی الیوم الثانی علی نحو الرؤیه ولو للحظه واحده ، فحینئذ یوافق مع ما قاله .

إلاّـ أنّه یبقی السؤال عن وجه الفرق بین الأـوّل والآـخر ، وبین مـا بینهما من کونهما بالاسـتمرار وکونه للرؤیه ، مع أن ظاهر لسان النصـوص هـو وحـده النسـق بین الطرفین والوسـیط ، وقـد عرفت کـون المختـار _ الـذی هـو الظـاهر من النصوص _ کون القید للاستمرار لا للرؤیه ، کما علیه المشهور ، واللّه العالم .

الفرع الثـانی : بعـدما عرفت من لزوم الاسـتمرار والتوالی فی الایـام الثلاـثه ، هـل المراد من الیوم هنا هو الیوم النجومی ، أعنی به الیوم مع لیلته ، أی مده أربع وعشرون ساعه ، أم أنّ المراد منه هو بیاض الیوم فی مقابل اللیل؟

فیه وجهان : فعلی الأوّل : یکون وجه تسمیته بالتغلیب ، بخلاف الثانی ، حیث یکون علی معناه المتعارف .

وما یظهر من کلمات الفقهاء ، والسیّد فی «العروه» _ فی آخر المسأله السادسه

۱- مصباح الهدی: ۴/۴۲۵ .

من مسائل الحيض ، كما صرّح به المحقّق الآملى فى «مصباحه» ــ هو الثانى ، فربّما تظهر الثمره والاختلاف بينهما بالتفاوت فى مقدار الحيض ، فى الطرف الأقلّ بحسب التفاوت فى أوّل رؤيه الدم .

مثلًا لو رأت المرأه الدم فى صبيحه يوم الجمعه إلى آخر ساعه يوم الأحد ، فلا إشكال فى كون الدم حيضاً ، لاشتماله على ثلاثه بياض من اليوم .

وأمّا لو رأت الدم من سواد الليله الاولى من اليوم الأوّل ، وانقطع عنها الدم فى آخر اليوم الثالث ، وقبل سواد الليل بساعه فانّه لا يكون حيضاً ، لنقصانه عن الايام الثلاثه ببياضها بساعه واحده ، مع أن مقداره كان أزيد بليله ، إلّا ساعةً من النهار .

لااعتبار بمثل هذا الحكم بالحيضيّه فى الاوّل ، وعدمها فى الثانى ، إلّا ان يقوم التعبّد الشرعى ، إذ لم يساعد الاعتبار فى الحيض الواقعى بذلك ، وإلّا لأمكن القول بكونه كذلك فى الواقع أيضاً .

فى أحكام الحيض / المراد من ثلاثه أيّام فى أقلّ الحيض

فإذا صار الحكم فى المثال واضحاً فى عدم الكفايه فى الصوره الثانيه ، فعدم كفايته فيما إذا انقص فى كلّ من اليوم الأوّل أوّله ، واليوم الثالث من آخره بنصف ساعه ، يكون بطريق أولى ، كما مثل به صاحب «العروه» فى المسأله السادسه من أحكام الحيض .

ولعلّ وجه ذلك هو كون المتعارف فى اليوم عرفاً ، هو خصوص البياض من أوّل الصبح إلى الغروب ، فلو لم يكن التوالى والاستمرار فى الدم معتبراً ، فربما يمكن القول بكفايه رؤيه الدم فى كلّ الثلاثه من أوّل صبحه إلى غروبه ، مع انقطاع الدم فى الليالى ، حتّى الليلتين المتوسّطتين ، لصدق عنوان أنّها قد رأت الدم فى الايام الثلاثه ، ولكن إذا انضمّ إلى الايام الثلاثه اعتبار التوالى فيها وشرطيه استمرار الدم فيها ، فانه يستفاد من هذه القرينه دخول الليلتين

المتوسّطتين فى متعلّق الحكم .

ولعلّ هذا هو مراد العلّامه فى «التذكره» و«المنتهى» ، من القول بأنّ أقل أيام الحيض هى ثلاثه أيام بلياليها ، بل فى الأوّل أنّه لا خلاف فيه بين فقهاء أهل البيت عليهم السلام ، ولايقصد أنّ الليله من كلّ يوم داخله فيه ، حتّى يلزم القول بدخول الليله الأُولى فى اليوم الأوّل ، وإلّا يلزم فى صدق هذا العنوان أن يكون شروع رؤيه الدم صبيحه يوم الخميس مجموع أربعه أيام وثلاثه ليالى ، كما قد صرّح به صاحب «الجواهر» ، وعلّله بأنّه لا يصدق الأيام بليالها إلّا بهذا ، لأنّ المفروض كون ليله الخميس بياضاً .

فكأنّه أراد حذف يوم الخميس ، لأجل فقد ليلته ، فيصير الدم المرئى فى يوم الخميس غير محسوباً فى الثلاثه ، بل الاحتساب يكون من ليله الجمعه ويومها مع السبت والأحد ، وهو كما ترى .

أو يعدّ ليله يوم الخميس من ليله الجمعه ، وليله يوم الجمعه ليله السبت ، وليله يوم السبت ليله الأحد .

فكأنّه أراد فرض الليله اللاحقه ليله اليوم السابق واكتفى فى المثال السابق كفايته إلى يوم السبت مع ليله الأحد ، لأنّها ليله السبت على الفرض .

ولكنه يقول أخيرا : وهو كما ترى .

وفيه : وهو كماترى حقّا ، اذ أنّ النقص غير وارد ، إلّا مع فرض حفظ الاسم على الليله باعتبار يومه ، مع أنّه غير معتبر فى صدق عنوان ثلاثه أيام فى أقلّ الحيض ، فحينئذ لا منافاه فى جعل الليله اللاحقه داخله فى اليوم السابق ، مع عدم صدق اسم ذلك اليوم عليه ، كما لا يخفى .

فالسبب فى عدم دخول الليله _ إلّا المتوسطات _ ليس إلّا ما ذكرنا من صدق

ثلاثه أيام على النهار ، مع ضميمه شرطيّه التوالى والاستمرار فى الرؤيه ، وهذا واضحٌ لاخفاء فيه .

بناء على هـذا فلا محيص من عمل تأويل وتوجيه فى كلام العلاّمه القائل : «ثلاثه أيام بلياليها» ، بأنّ يقال لايصح اطلاق اليوم الا على الليله الثانيه والثالثه دون الاولى والرابعه ، أو نقول انه رحمه الله أطلق الليله مسامحه .

فيكون حينئذ كلامه موافقاً لكلام فقهائنا الاعلام رحمهم الله ، فى مقابل قول متفقهه العامّه ، حيث جعلوا أقلّه بيوم وليله ، كما هو أحد قولى الشافعى .

كما لا ينافى ذلك بكون الليالى معتبره فى الأيام ، إمّا لكونها داخله فى مسمّى اليوم ، أو للتغليب بحمله على اراده المتوسطتين ، ودخولهما فيها ، كما هو المنقول عن ابن الجنيد ، وعليه يحمل كلام «جامع المقاصد» و«الروض» ، كما لا يخفى .

فالتوقّف فى دخولها ـ حيث استظهره صاحب «الجواهر» عن بعض مشايخه ـ يكون فى غير محلّه .

الفرع الثالث: فى أنّه بعدما عرفت أنّ الملاك فى صدق الحيض فى الطرف الأقلّ هو ثلاثه أيام ، وعرفت أن المراد من اليوم هو المفهوم العرفى منه ، وهو بياضه لا ـ اليوم والليله ، وقد عرفت أن دخول الليلتين المتوسّطتين فى موضوع الحكم ليس من جهه توقّف صدق ثلاثه أيام عليه ، لإمكان تحقّقها بدون وجود الدم فى الليلتين ، مع وجوده فى بياض اليوم ، فى كلّ ثلاثه ، إلاّ أنّه مع ملاحظه لزوم التوالى والاستمرار بين رؤيه الدم فى الثلاثه ـ المستفاد من النصوص ، ومعاقد الإجماعات ، وفتاوى الأصحاب ـ استفيد شرطيّه دخول الليلتين المتوسّطتين فى الحكم بالحيضيّه .

فبناءً عليه ، يمكن القول بصحّه الحكم بالحيضيّه ، إذا فرض ذلك على نحو

وما تراه المرأه بعد يأسها لا يكون حيضاً (۱).

التلفيق ، بان ترى الحائض الدم فى زوال اليوم الأوّل ، فلابدّ من استمراره إلى زوال اليوم الرابع ، حتّى يصدق عليها عرفاً بأنّها قد رأت الدم ثلاثه أيام ، كما أنّ الأمر كذلك فى اشباهه ، مثل ما لو كان بدء سيلان الدم عند مضى ساعه من أوّل الليل ، فلابدّ من أن يستمر السيلان ثلاثه أيام اضافه على ساعه من أوّل الليل الرابع ، بأن يكون المراد من ثلاثه أيام ، هو مقدار ثلاثه أيام ببياضه ، ولو تلفيقاً من اليوم والليل ، بادخال ساعات من اليوم الرابع أو الليله الرابعه .

وأمّا كون المراد من الايام الثلاثه هو اليوم مع ليلته ، أو كون المراد من ثلاثه أيام ساعاتها ، بأن يحتسب مقدار ساعات بياض كلّ يوم ، كما لو كان فتره النهار عشر ساعات مثلاً ، فيحتسب ثلاث عشره ساعه مطلقاً ، ولو كان اليوم فى بعض الأيام اطول أو اقصر فان مثل هذا يعدّ خلاف ظاهر الأدلّه والعرف واللغه ، فالتلفيق من تلك الناحيه _ أى من جهه احتساب الساعات بقدرها من اليوم والليل _ خلافٌ لظواهر الأدلّه ، كما لا يخفى .

وممّا ذكرنا نقف على حقيقه وظيفه المرأه إذا كانت فى الأقطار التى تكون لياليها وأيامها شهرين أو أزيد أو أقلّ ، من أنّ عليها لزوم مراعاه ثلاثه أيام ببياضه ، حينما يتحقّق فيه البياض بحسب المتعارف من البلدان المجاوره للبلد التى تسكن فيه ، فتحسب ذلك مع لياليها بالتقدير من الساعات ، سواءً كان كلّ ساعاته من الليل أو من النهار فى تلك الأقطار التى فرض يومها ولياليها بشهرين مثلاً ، كما لا يخفى على المتأمّل .

(۱) ولا فرق فى الحكم بعدم الحيض ، بين لون الدم حتّى ولو كان متّصفاً

وتيأس المرأه ببلوغ ستّين، وقيل: فى غير القرشيّه والنبطيّه، ببلوغ خمسين(۱).

بصفات الحيضيه ، بل ولو علم ببلوغها سن اليأس أو انقطع عنها الرجاء برؤيه الدم ، وذلك عند قيام القرائن المفده لها ذلك ، حينما تكون المرأه جاهله بمبدأ ولادتها .

وهذا حكمٌ إجماعى تحصيلاً ومنقولاً ، ولا خلاف فيه .

(۱) والكلام فى بيان حدّ اليأس يقع فى مقامات:

المقام الأوّل: فى الأقوال .

المقام الثانى: فى ملاحظه الأخبار .

المقام الثالث: فيما تقتضيه دلاله الأُصول فى مقام العمل .

فأمّا المقام الأوّل: فالأقوال فيه خمسه أو ستّه وهى :

قول : بكون حدّه هو بلوغ الستّين مطلقاً ، أى سواءً فى القرشيّه والنبطيّه وغيرهما . وهو ظاهر كلام المحقّق فى «الشرائع» ، وعن بعض كتب العلاّمه ، ومال اليه الأردبيلى .

وقول : ببلوغ الخمسين مطلقاً ، حتّى فى القرشيّه والنبطيّه . وهو مختار «النهايه» و«الجمل» و«السرائر» و«المنتهى» و«المدارك» وبعض المتأخّرين .

وقول ثالث: وعليه معظم الأصحاب ، وأكثر المتأخّرين ، لولا كلّهم ، مثل صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدايه» و«العروه» ، وأصحاب التعليق عليها ، وصاحب «الوسيله» وأصحاب التعليق عليها .

وهذا القول هو التفصيل بين القرشيّه وغيرها ، ببلوغ الستّين فى الأُولى ، والخمسين للثانيه ، كما عليه المشهور .

فى أحكام الحيض / حدّ اليأس فى غير القرشيّه

وقول رابع : وهو أيضاً مشهورٌ لكن لاتصل الشهره فيه الى حد الشهره فى

القول السابق ، وهو التفصيل بين القرشيّه والنبطيّه وبين غيرهما ، من بلوغ الستّين فيهما والخمسين فى غيرهما . وهو مختار الشهيدين وصاحب «الوسيله» و«الجامع» و«التذكره» و«التبيان» و«جامع المقاصد» .

وقول خامس : لكنّه نادر ، بل لم يتعرض له اكثر الفقهاء لندرته ، وهو التفصيل بين الهاشميّه وغيرها ، بالستّين فيها والخمسين فى غيرها .

وهذا هو المنقول والمحكى عن الراوندى قدس سره .

وقول سادس : ذهب اليه صاحب «الحدائق» ظاهراً ، وهو التفصيل فى ناحيه العبادات فى كون حدّها الخمسين ، وبين العِدّه بجعل حدّها الستّين ، من دون فرق بين القرشيّه وغيرها . هذه هى الأقوال فى المسأله .

وأمّا المقام الثانى : وهو ملاحظه الأخبار الوارده فى هذه المسأله ، وهى ثلاثه طوائف ، طائفتان بالاطلاق بالستّين أو الخمسين ، وطائفه بالتفصيل بين القرشيّه بالستّين ، وبين غيرها بالخمسين . الا ان الثابت من الأخبار ، بل عليه تسالم الأصحاب جميعاً ، هو عدم حصول اليأس قطعاً بالأقلّ من الخمسين مطلقاً ، حتّى فى غير القرشيّه ، وحصول اليأس قطعاً بأزيد من الستّين حتّى فى القرشيّه .

واليك تفصيل هذه الطوائف من الاخبار ، فنقول :

الطائفه الاولى : وهى الطائفه الدالّه على كون اليأس بالخمسين .

منها : ما رواه الكلينى باسناده الصحيح ، عن عبد الرحمن بن الحجّاج ، عن أبى عبداللّه عليه السلام ، قال : «حدّ التى قد يئست من المحيض خمسون سنه(١)» .

منها : ماروواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب مثله ، بلا تفصيل فيه فى

١- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ١.

كون المرأه من القرشيّه أو غيرها .

ومنها : ما رواه الكلينى باسناده الصحيح ـ لولا سهل بن زياد ، والكلام فيه سهل ـ عن عبد الرحمن بن الحجّاج ، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام : ثلاث يتروجن على كلّ حال .

. . .إلى أن قال : والتى قد يئست من المحيص ومثلها لا تحيض .

قلت: وما حدّها؟

قال: إذا كان لها خمسون سنه(۱)» .

ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب مثله .

ومنها : مرسله أحمد بن محمد بن أبى نصر ، عن بعض أصحابنا ، قال : «قال أبو عبداللّه عليه السلام : المرأه التى قد يئست من المحيض حدّها خمسون سنه(۲)» .

ورواه المحقّق فى «المعتبر» نقلاً عن كتاب أحمد بن أبى نصر البزنطى مثله .

ورواه الشيخ باسناده ، عن سهل بن زياد وصدرها مطابقه لصدر مرسله الصدوق وفيها : «قال: قال الصادق عليه السلام : المرأه إذا بلغت خمسين سنه لم تر حمره(۳)» .

الطائفه الثانيه : وهى فى مقابل الطائفه الاولى وفيها أخبار مطلقه ، دالّه على كون اليأس بالستّين مطلقاً .

منها : ما رواه الشيخ باسناده الصحيح ، عن عبد الرحمن بن الحجّاج ، عن أبى عبداللّه عليه السلام ، قال: «سمعته يقول : ثلاث يتزوّجن على كلّ حال ، التى قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض . قلت: ومتى يكون كذلك؟ قال: إذا بلغت ستّين

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۱ من أبواب الحيض، الحديث ۳ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۱ من أبواب الحيض، الحديث ۶ ، ۷ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۳۱ من أبواب الحيض، الحديث ۶ ، ۷ .

سنه ، فقـد یئست من المحیض ، ومثلها لا تحیض ، والتی لم تحض ومثلها لا تحیض . قلت: ومتی یکون کذلک؟ قال: ما لم تبلغ تسع سنین ، فإنّها لا تحیض ، ومثلها لا تحیض ، والتی لم یدخل بها(۱)» .

ومنها : مارواه الکلینی مرسلاً حیث ورد فیه قوله : «وروی ستّون سنه أیضاً»(۲) .

نقله بعد مرسله احمد بن أبی نصر المذکوره سابقا فی عداد خمسین سنه .

فهاتان الروایتان مطلقتان کالطائفه الأُولی ، فی جعل الحدّ ستّین سنه ، بلا تفصیل بین القرشیّه وغیرها .

وأمّا الطائفه الثالثه : وهی الأخبار الدالّه علی التفصیل بین القرشیّه وبین غیر القرشیه .

منها : مرسـله ابن أبی عمیر ، نقله الکلینی باسـناده عنه ، عن بعض أصحابنا ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، قال: «إذا بلغت المرأه خمسین سنه ، لم تر حمره ، إلاّ أن تکون امرأه من قریش(۳)» .

ورواه الشیخ باسناده عن أحمد بن محمد مثله .

ومنها : مرسـله الصدوق ، قال: قال الصادق علیه السـلام : «المرأه إذا بلغت خمسین سنه لم تر حمـره ، إلاّ أن تکـون امرأه من قریـش ، وهو حدّ المـرأه التی تیأس من المحیض(۴)» .

ومنها : الروایه التی رواها الشیخ المفید فی «المقنعه» : «قال : قد روی أنّ

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳ من أبواب العدد، الحدیث ۳ _ ۵ .
۲- وسائل الشیعه: الباب ۳ من أبواب العدد، الحدیث ۳ _ ۵ .
۳- وسائل الشیعه: الباب ۳ من أبواب العدد، الحدیث ۳ _ ۵ .
۴- وسائل الشیعه: الباب ۳۱ من أبواب الحیض، الحدیث ۵.

القرشيّه من النساء ، والنبطيّه ، تريان الدم إلى ستين سنه(۱)» .

بناء على كون المراد من الاستثناء فى القرشيّه ، هو كونها إلى ستّين بقرينه تلك الأخبار ، وإلاّ تكون ساكته عن بيان الحد بالنسبه إلى القرشيّه .

ومنها : الروايه التى رواها الشيخ فى «المبسوط» : «قال : تيأس المرأه إذا بلغت خمسين سنه ، إلاّ أن تكون امرأه من قريش ، فإنّه روى أنّها ترى الدم إلى ستّين سنه(۲)» .

هذه هى الأخبار الواصله الينا فى خصوص سنّ اليأس فى النساء ، ومع ملاحظه اختلافها لاسبيل لنا الا الجمع بينها بما لا يوجب اطراح شىء منها ، فلابدّ ان تلاحظ أوّلاً لسان الأخبار التى فيها اطلاق الحد بين الخمسين والستّين ، بعد معلوميّه عدم إمكان الاحتفاظ باطلاقها فى كلا الحدّين ، فلابدّ امّا من رفع اليد عن أحدهما الموجب لطرحها ، أو ان نتصرف فى اطلاق كلّ واحدٍ منهما ، ولا ترديد فى رجحان الثانى إنْ أمكن ، ولو بواسطه وجود شاهد جمع بينهما ، كما سنذكره إن شاء اللّه .

أقول : إنّه إذا لاحظنا الطائفتين المطلقتين من الاخبار نجد أنّهما صدرا عن روا واحدٍ ، وهو عبد الرحمن بالحجّاج ، ومروى عنه واحد ، وهو الإمام الصادق عليه السلام ، وهما مما لايمكن صدورهما عن الامام عليه السلام مع تضمنهما لهذين الحدين المختلفين بالنسبه الى امرأه واحده ، فلا محيص الاّ من القول بأحد أمرين : أمّا بصدور أحدهما _ من الخمسين أو الستّين _ ورفع اليد عن الآخر .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۱ من أبواب الحيض، الحديث ۷ ، ۹ .
۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۱ من أبواب الحيض، الحديث ۷ ، ۹ .

أو الاخذ بهما مع التصرّف فی اطلاقهما .

نعم ، همـا متّفقـان فی عـدم امکـان حصول اليـأس فی أقـلّ من الخمسـين ، کما لا يمکن تحقق اليأس بأکثر من الستّين ، ولأجل ذلک ترى أنّ عددا من الأصـحاب ــ على ماحکاه المحقّق الآملی فی «المصـباح» ــ قد جمع بينهما بجمع ، ويعدّ من هو أحسـن الوجوه عن السن الـذی يقع فيه اليـأس ، من دون ملاحظه نفی الإمکان بعـد الخمسين وذلک بحمل الستّين على حـدّ اليأس من حيث الإمکان ، فتصير النتيجه ، نفی تحيّض من کانت بعـد الخمسـين غالباً ، لأجل نـدره وقوع الحيض بعده ، وإنْ أمکن وقوعه إلى ستّين ، بخلاف ما بعد الستّين ، حيث لا يقع التحيّض بعده أصلاً ولو نادراً .

فالخمسون حدّ اليأس بالنسبه إلى الغالب ، والستّون بالنسبه إلى الجميع .

وهـذا جمعٌ عرفی ، يساعـد عليه فهم العرف ، کمـا يعلم من نظاهره ، مثلاً لو حـددنا عمر الإنسان بالثمانين تاره ، وبمأه وعشـرين أُخرى ، فانّ العرف يحملون الأوّل على الغالب ، والأخير على النادر .

ونتيجه هذا لجمع هو صـحّه الحکم بحيضـيّه ما يخرج بين الخمسـين والستّين ، إنْ أحرز الحيضـيّه بالعاده أو بالصـفات أو بقاعده الإمکان ، وذلک لاحراز إمکانه باحتمال وقوعه ولو نادراً إلى الستّين»(۱) .

انتهى محل الحاجه من کلامه بتصرف منّا .

أقول : إنّ هـذا الجمع وإنْ يعـدّ ممکنـا ، لولا ملاحظه مضـمون الطائفتين ــ أی الخارج عن اطلاقهما ــ ولکن بعـد الرجوع إلى اطلاق کلّ واحده منهما ، فانه يوجب القول بعدم تماميه هذا الجمع ، لأنّ کل واحده من هذين الطائفتين

۱- مصباح الهدى: ۴/۳۷۵ .

متساويتان من حيث اللسان والإطلاق ، ومن جهه الغلبه أو الإمكان ، فما هو الدليل على حمل الطائفه الاولى الوارد فيها سن الخمسين على الغالب ــ مع الاشكال فى اصل اثباته ــ وحمل الستين الوارد فى الطائفه الثانيه على الامكان ، مع أنّ ظاهر كلّ منهما بالطبع الأُوّلى وهو امكان رؤيتها للدم الى السن المذكور فيها ، كما لا يخفى .

فضلاً عن عدم مساعده عنوان التحديد مع هذا الجمع ، كما هو واضح من جهه صراحه كل طائفه بسنّ معين .

كما أنّه يظهر من المحقّق الآملى ، أنّه قام بتقديم الطائفه المتضمنه لأخبار الخمسين على الستّين بدعوى وجود الظن القوى على أنّ ابن الحجّاج الراوى للستّين هو الراوى للخبر الآخرين المتضمن للخمسين وهى المرسله المرويه عن «الكافى» ، فالخبران متحدان فى الواقع ، لانّ ووقوع الاختلاف بين الخمسين والستّين كان أمّا من الراوى ، أو من غلط النسخه ، فلا يمكن الاعتماد بصدور خبر الستّين لو لم ندع الاطمئنان بعدم صدوره .

فلا يبقى لنا دليلٌ يدل على اعتبار للستّين إلّا مرسله الكافى ، فإنّه وان أمكن الاعتماد عليها لورودها فى «الكافى» ، لكنّه لا يقاوم مع أخبار الخمسين التى هى أيضاً مذكوره ومنقوله فى «الكافى» ، مع ما فيها من الصراحه والظهور ، وذهاب المشهور الى العمل بها ، إذ الشهره قائمه على القول بالخمسين مطلقاً ، وعلى القول بتفصيل بين القرشيّه بالستّين ، وغيرها بالخمسين .

فالقول بالستّين مطلقاً ، مخالفٌ للقول المشهور ، وإنْ كان القول به قويّاً من حيث القائل .

وفيه : ان دعواه رحمه الله غير تام ، لأنّه إذا فَرض قدس سره وجود جميع الاخبار الداله على

الخمسین والستّین فی «الکافی» ، فکیف له ان یدعی وقوع السهو فی لفظ (الستّین) فی حدیث ابن الحجّاج ، المسند وعدم وقوع ذلک فی حدیثه المرسل ، مع أنّه قد ذهب الی الاعتماد علی المسند فی «الکافی» ، ولم یعتمد علی مسانید التی لم یرویها الکلینی!

فمجرّد وجود الشهره مع الخمسین ، لا یوجب الحکم بان الصادر عن المعصوم علیه السلام هو لفظه (الخمسین) دون (التسین) ، لاحتمال صدور کلّ واحد منهما ، عن المعصوم علیه السلام کما أنّ کلّ واحد منهما صار مستندا لفتوی جماعه من الفقهاء ، فلابدّ حینئذ من جمیع آخر غیر ما ذکر من الوجهین .

فنقول : لابد ان نحاول الجمع بین الطائفتین بجمع یوجب العمل بهما ، مع حفظ اطلاق وحده المتعلّق ، من حیث الوقوع والإمکان ، ولا ـ یتم ذلک إلاّ ـ بالتصرّف فی الاطلاق من حیث الاشخاص والافراد من القرشیّه وغیرها ، بأن یحمل الستّین علی الأُولی والخمسین علی الثانیه ، فان مثل هذا الجمع یوجب العمل بهما وعدم طرح الروایتین ، إلاّ أنّه لابدّ أن نعثر علی هذا الجمع من دلیل شرعی یوید ذلک ، حتی یفیدنا کون الجمع جمعاً عرفیّاً ، بحمل کلّ واحد من الدلیلین علی القدر المتیقن ، ورفع الید عن الظهور فی الأظهر ، بمثل رفع التعارض الموجود بین دلیلی (ثمن العذره سُحتٌ) ، ودلیل (لا بأس ببیع العذره) ، حیث نرفع عنهما التعارض بحمل کلّ واحد منهما علی النصّ ، ورفع الید عن الظاهر فی الآخر ، من مأکول اللحم وغیر المأکول .

وفی المقام نحمل دلیل الخمسین علی غیر القرشیّه وهو المتیقن ، ونرفع الید عن القرشیّه من حیث الظهور ، ونحمل دلیل الستّین علی القرشیّه ، وهو المتقن منها ، ونرفع الید عن ظهوره فی غیرها ، فیصیر أحادیث الطائفه الثالثه هو شاهد

جمع لنا على رفع التعارض والتنافى بين الطائفتين الاولى والثانيه .

لا يقال : بأنّ أخبار الطائفه الثالثه لا يمكن التمسّک بها لشاهد الجمع ، لأنّ عمدتها هى مرسله ابن أبى عمير ، ولا صراحه فيها فى كون الحمره التى تراها القرشيّه بعد الخمسين حيضاً ، إذ لا منافاه بين رؤيتها الحمره ، وعدم اعتبار الشارع تلك الحمره حيضاً ، مع أنّه لم يرد فى حديث ابن أبى عمير ذكر الستّين ، فيمكن أن يكون حيض القرشيّه غير الخمسين ودون الستّين ، أو لا نهايه لها بل ترى الحمره حتّى تموت .

والقول بأنّ الستّين مذكور فى المرسله التى رواها الشيخ فى «المبسوط» فيتعيّن أن يكون ذلک .

فمردود بإمكان أن يكون مراده من المرسل هو مرسل ابن أبى عمير ، ومرسل الصدوق ، وعدّ تصريح الشيخ بذلک _ اى إلى الستّين فى القرشيّه _ من استنباطه الشريف ، لاالمستفاد من مضمون الروايه ، مع أنّ هذين المرسلتين أيضاً لا يصحّ التمسّک بهما ، لاثبات الستين فى القرشيّه ، لأجل إمكان كون نفى الحمره إلى خمسين ، هو نفى الصفات ، إذ الحمره عباره عن الصفه العارضه على الدم ، وجعلها كفايه عن الدم نفسه وان كان ممكناً ، إلاّ أنّه ليس بمثابه ندّعى ظهور اللفظ فيه .

مضافاً إلى أنّ الذهاب إلى تقييد أخبار الخمسين بهذه الأخبار ، بحملها على غير القرشيّه أمرٌ غير بعيد ، فانّ ذهاب معظم الأصحاب إليه ، يخرجه عن الاستبعاد ، إلاّ أنّ تقييد الاخبار المطلقه بالستّين ، باخراج غير القرشيّه من طوائف النساء عنها ، وابقاء القرشيّه فيها فقط ، يستلزم تخصيص الأكثر المستهجن وإن لم نقل بقبحه ، فلا أقل لا يخلو عن بُعدٍ .

مع أنّ القول بـالفرق بين القرشـيّه وبين غيرها فى ذلك فى نفسه بعيـدٌ ، مع ما هو المعلوم المشاهـد من عـدم التفاوت بينهما ، مع كون الملاك فى هذا التفاوت هو اختلاف الأفرجه الحاصله من اختلاف البلاد وتفاوت سنوات العمر .

فنيتجه هذا الاشـكال ، هو عدم إمكان الاعتماد على هذا الدليل والقول بهذا التفصيل من السّتين فى القرشيّه والخمسين فى غيرها .

أقول أولاً : بأنّه لم يصـدر من الأئمّه عليهم السـلام فى حقّ النساء ، إلاّ طائفتان من الاخبار منها تفيد الخمسـين ومنها تفيد الستين عن المرأه فـإذا اسـتفدنا سنّ الخمسـين فى حقّ القرشـيّه من قوله : «إذا بلغت المرأه خمسـين لم تر حُمره» ، حيث أنّه عليه السـلام يخبر بنفى الحمره فى الخمسـين إلاّ القرشيّه ، حيث أنها تكون خارجه منها ، فلو لم يرد خبراً ــ ولو على نحو الاطلاق ــ فيه ذكر السّتين ، لم يمكن لنـا الحكم ثبوت الستين للقرشـيّه ، ولكن إذا بلغنـا عـدّه أخبـار مطلقه تفيـد بـأنّ سن اليأس يكون ببلوغ المرأه السّتين ، فتدخل القرشيّه فيها ولو لم يصرّح بها ، فضلاً عمّا قد صرّح بذلك فى مرسلتى المفيد و«المبسوط» .

وثانياً: إذا سلّمنا كون ورود الروايه لبيان حكم الحائض لا غيرها ، لعدم وجود المناسـبه بين ذكر الخمسـين مع هذا الاستثناء ، إلاّ لبيـان ترتيب آثـار الحيض وعـدمه ، وهو ليس إلاّـ كونه بصـدد بيـان سن اليأس ، فلا يكون حينئـذ ذكر الحمره إلاّ اشاره إلى دم الحيض الذى يكون غالباً موصوفا بهذا الصفه ، كما لا يخفى .

فبذلك يصحّ دعوى ظهور الخبر ، فى كونه بصدد بيان أمد اليأس فى النساء ، فيصير معناه مع الاستثناء هو ما ذكر .

وثالثاً: أنّ تقييد مطلقات السّتين بخصوص القرشـيّه ، لا يوجب تخصيص الاكثر المستهجن ، لأنّ الملاك فى الكثره والقلّه ليست إلاّ لأفراد دون العناوين ،

ومن الواضح أنّ النساء القرشيات والهاشميات ــ المنتسبات إلى أهل البيت وفاطمه الزهراء عليهم السلام الملقبه بالمباركه لكثره نسلها ــ هن فى الكثره والزياده بحيث لايوجب اخراج غيرهن من الحكم تخصيص الاكثر المستهجن .

مع إمكان القول ــ بعد اثبات الاخبار المفصّله بضميمه الأخبار المطلقه التى وردت فيها لفظه الخمسين مطلقا ــ بكون المراد من الستّين فى المطلقات من أوّل الأمر هن القرشيات ويشابه هذا الاختصاص بعد الاطلاق ، ما ورد من قولهم : «ضيّق فمّ الرّكيه» ، لا أن يراد منها المطلق اولاً ثمّ تقييده بخصوص هذه الطائفه حتّى يقال بتلك المقاله .

فمن جميع ما ذكرنا ، ظهر بأنّ أحسن الوجوه فى جمع الاخبار ، وأبعدها عن الشبهه ، هو الذى ذهب إليه المشهور ، ومعظم الأصحاب ، من التفصيل بين القرشيّه وغيرها بالستّين فى الاُولى والخمسين فى غيرها ، كما عليه أكثر المتأخّرين ، وجلّ أصحاب التعليق على «العروه» .

بقى هنا حكم النبطيّه التى وردت ذكرها فى مرسله المفيد فى «المقنعه» ، فانه يجب القول بانه لاخصوصيه لها ، بل هى حكمها حكم سائر النساء فى بلوغ سن اليأس ، لأنّ الخبر الذى ورد فيه ذكرها مضافا الى ارساله ، غير منجبرٌ بعمل الأصحاب ، لأنّ أكثرهم لم يذهبوا فيها إلاّ الى الخمسين ، كما هو المشاهد فى فتاوى المصنف قدس سره ، وصرّح بذلك المحقّق الآملى فى «مصباحه» بقوله : «ولم يعمل بها نفسه» ، وكذا نقله الشيخ الأعظم فى «طهارته» .

وبذلك يظهر الجواب عمّا إدّعاه بعض ــ كما فى «مصباح الفقيه» ــ من أنّ ضعفه منجبرٌ بالاُصول والشهره . أمّا الاُصول فمنقطعه بمرسله ابن أبى عمير المتقدّمه ، حيث اختصّت بالقرشيّه دون غيرها .

فى أحكام الحيض / مقتضى الاُصول فى حدّ اليأس

وأمّا دعوى الشهره ، فموهونه باهمال ذكره فى كلمات كثير ممّن قال بالستّين فى الهاشميّه ، كالشيخ والصدوق والمحقّق فى «المعتبر» ، فضلاً عمّن قال بالخمسين مطلقاً .

وهكذا صار حكم المسأله واضحا ، ولكن لاينبغى ترك الاحتياط فانه مطلوب فيها على كلّ حال ، لأنّه طريق النجاه ، وسبيل النجاح ، واللّه الهادى إلى سبيل الرشاد .

المقام الثالث: هو البحث عن اقتضاء الأُصول فيما إذا لم نصل إلى حكم معيّن عن طريق الاستعانه بالأدلّه الإجتهاديّه ، من جهه فقدانها تاره ، أو اجمالها اخرى ، أو تعارضها وتساقطها ثالثه ، فهل الأصل يقتضى الحكم بالخمسين أو الستين؟ وما هو الأصل الجارى فى المقام ، هل هو موضوعى أو حكمى؟ بعد معلوميّه حاكميّه الأصل الجارى فى الموضوع على الأصل الحكمى ، ومعلوميّه لزوم الرجوع إلى الأصل الحاكم عند وجوده ، وإلاّ يجب الرجوع إلى الأصل المحكوم ؟

قد يقال : إنّ لنا هنا أصلاً موضوعيّاً حاكماً على سائر الأُصول ، الذى يمكننا تنقيح الموضوع به والحكم بالحيضيّه بواسطه العاده أو الصفات أو بقاعده الإمكان ، إذا كان مفاد موضوع الأصل يقتضى ذلك أو الحكم بعدم الحيضيه اذا كان مفاده لايقتضيها . وهذا الاصل الحاكم هو استصحاب استعداد المرأه للتحيّض بعد الخمسين ، حيث أنّ استعدادها له قبل الخمسين معلوم ، ويشكّ فى زواله بعد الخمسين ، فبذلك الاستصحاب يوجب احراز الحكم وأنّ المرأه لها القابليه على ان تحيض بعد الخمسين ، بإمكان الرجوع إلى إحدى القواعد الثلاث ، من العاده ، أو الرجوع الى الصفات ، أو الى قاعده الإمكان ، فإمكان تحيّضها الذاتى قبل الخمسين وجدانى ، وبعد الخمسين تثبت ذلك بالأصل ،

فيترتّب على هذا الأصل جميع الأحكام المترتّبه على الحيض بعد احرازه ، بواسطه احدى تلك القواعد الثلاث .

وهذا الأصل حيث كان موضوعيّاً لو جرى لكان حاكماً على كلّ أصل يجرى فى المقام ، من الأُصول الموضوعيّه ، أو الحكميّه .

وقد اشار إلى هذا الأصل صاحب «الجواهر» ، فى ذيل كلام المحقّق فى «الشرائع» عند حكمه ببلوغ اليأس بالستّين ، قال : «من مبدأ ولادتها _ كما عن العلّامه فى بعض كتبه _ استصحاباً لبقاء قابليّتها فيما دوّنها . . . الى آخره» .

بل وكذلك يستفاد من كلام المحقّق الآملى قدس سره فى «مصباحه» .

إلاّ ـ أنّه يرد عليه : بكون القادح فى جريانه ، كون الشكّ فى المقام من قبيل الشك فى المقتضى ، فإن البلوغ إلى حدّ اليأس ، ليس مانعاً عن التحيّض ، وإنّما هو عدم البلوغ الى التسع أيضاً كذلك ، وحيث أنّه قدس سره لا يقول بحجيّه الاستصحاب عند الشكّ فى المقتضى _ كالشيخ الأنصارى قدس سره _ فليس باستطاعته التمسك بهذا الاصل فى المقام ، بل عليه ان يرجع إلى أصل آخر ، ولو كان محكوماً بهذا الأصل .

ولكن نحن نقول بحجيّته ، تبعاً لكثير من المحقّقين والمتأخّرين ، ولعلّ منهم صاحب «الجواهر قدس سره » ، حيث أشار إليه ، فلازم الرجوع إليه هو الحكم بوجود الاستعداد ، لإمكان الرجوع إلى احدى القواعد الثلاث .

فلولا الدليل اجتهادى على الخلاف ، لكان المقتضى بالرجوع إلى هذا الأصل هو إمكان الحيضيّه بعد الخمسين حتّى بلوغ المرأه الستّين .

وهذا هو الأصل التنجيزى فى المورد .

كما أنّ مقتضى الأصل التقديرى أو التعليقى ، هو الحكم بذلك أيضاً .

توضیحه : بأن یقال بأنّ حاله المرأه قبل بلوغها الخمسین کانت محکومه بالحیض ، ای کانت تعدّ حائضا بمجرد رؤیتها الدم لثلاثه أیام متوالیه ، والآن بعد أن تجاوزت الخمسین ، فلو رأت الدم ثلاثا متوالیه ، فانها تکون حائض .

هذا ، بناء علی ما قرّره الشیخ الأنصاری قدس سره من عدم الفرق فی حجیّه الاستصحاب ، بین التقدیری والتنجیزی ، فهذا الأصل أیضاً یکون جاریاً ومقدما علی سائر الأُصول الحکمیّه ، لکونه أصلًا موضوعیّاً ، حاکما علی أستصحاب الطهاره ، فضلًا عن استصحاب وجوب العبادات المشروطه بالطهاره .

فهذا الأصل یوجب الحکم بجواز الرجوع إلیه ، حتّی عن مثل المحقّق الآملی والشیخ الأعظم ، الذی ذهبا إلی عدم حجیّه الاستصحاب فی الشکّ فی المقتضی ، فلازم هذا أیضاً هو الحکم بالحیضیّه ، حتّی إلی السّتین فی جمیع النسوه من القرشیّه وغیرها ، لو لم یقم دلیل اجتهادی علی تعیین الخمسین فی حقّ بعضهنّ أو کلّهنّ ، أو لم نقل باختصاص السّتین للقرشیّه دون غیرها ، وإلاّ فان المرجع هو استصحاب عدم القرشیّه ولو بأصل عدمی أزلی ، فلا تثبت السّتین لغیرها .

نعم ، علی فرض القول بعدم حجیّه الاستصحاب التعلیقی ، تصل النوبه بلزوم الرجوع الی سائر الأُصول ، مثل استصحاب بقاء الطهر الثابت قبل رؤیه الدم ، حیث أنّ المرأه قبل رؤیتها لهذا الدم کانت طاهره ، وبعد رؤیته له یشکّ فی بقاء طهارتها فتستصحب ، وهذا أیضاً أصل موضوعی ، یترتّب علیه اثبات جمیع الأحکام المترتّبه علی الطاهر ، ویعدّ حاکما علی الأُصول الحکمیّه الجاریه فی المقام(۱) .

۱- مصباح الهدی: ۴/۳۷۸ .

هذا کما فی «مصباح الهدی» للآملی قدس سره .

ولابـدّ لهذا الکلام من توضـیح ، فنقول : بأنّ المراد من استصـحاب الطهر ، هو الطهر عن الحدث الأکبر ، وإلاّ فانّه بمجرد رؤیتها للدم تقطع بتحقّق الحدث الأصـغر أو الأکبر ، فلا یمکن لها اجراء استصـحاب الطهر مطلقاً ، مع أنّه لایمکن بالتمسک بهذا احراز عدم الحیضـیّه ، لأنّ عدم تحقیق الحدث الأکبر ، أعمُّ من الحیض ، لإمکان تحقّقه فی ضـمن الاسـتحاضه المتوسطه أو الکثیره ــ بناءً علی کونها من الأحداث الکبیره ، لاحتیاجها إلی الغسل ــ فاجراء هذا الأصل لا یثبت عدم الحیضـیّه ، لکونه لازماً أعم ، هذا اذا لم نقل بأنّ اثباته بذلک یجعل الأصل مثبتاً .

مضافاً إلی معارضه هـذا الأصل ، مع اصاله عـدم کونها مستحاضه ، عند دوران الأمر بین الحیضـیّه والاسـتحاضه ، فبعد التعارض والتساقط لابـدّ من الرجوع الی أصل آخر حکمی فی المقام ، وهو مثل وجوب العبادات التی کانت واجبه علیها قبل رؤیه الـدم ، فتشـکّ فی سـقوطه بعـدها ، فالأصـل بقـائه ، وهـذا أصـل حکمی یجری فیما إذا لم یجر فی محلّه أصـلاً موضوعیّاً ، وقـد عرفت وجوده هنـا ، فلاـ تصل النوبه إلی القول بوجوب الاحتیاط ، بالجمع بین تروک الحائض وأعمال المسـتحاضه ، کما علیه المحقّق الآملی .

وان کان ملاحظه الاحتیاط ــ خصوصاً فی المقام ــ أمراً مطلوباً جدّاً ، فلتیأمّل .

هـذا ، اذا لم نقـل باختصاص السـتّین للمرأه التی المنسوبه الی قریش وقلنا بشـمول الستین حتی لغیر القرشـیه ــ ولو احتمالاً ، کما هو ظـاهر کلام الماتن ــ وإلاّ فانّه عنـد الشکّ فی ذلک بعـد الخمسـین ، والشکّ فی المصـداق ، یجب الرجوع إلی استصـحاب کون المرأه قرشـیّه ، بناء علی جریان الاستصحاب فی الأصل العدم الأزلی ، کما هو المختار فی الاُصول ، وکنا قد أجبنا عمّا قبل عن الاشکال فیه ،

من عـدم وجود حاله سابقه علميّه إلاّ بعـدم موضوعها ، أو كون الصـفه من أوصاف ذاتها المتحقّقه مع الذات من رتبه واحده من دون وجود سابقه لها او لاحقه ، حتّى يتحقّق فيه اليقين والشكّ ومن ثم نجرى الاستصحاب .

فى أحكام الحيض / المراد من القرشيّه فى حدّ اليأس

فوجود هـذا الاستصـحاب ــ الـذى يعـدّ من الأُصول الموضوعيّه المتقـدّمه على الأُصول الحكميّه ــ يوجب الحكم بترتيب آثار الطاهر عليها بعـد الخمسـين ، ويختصّ حكم الخمسـين لغير القرشـيّه ، فلا مجال حينئذٍ للقول بحسن الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضه .

ولكن قد عرفت حُسن الاحتياط على كلّ . حال ، هذا إذا كان الشكّ فى المصداق ، أى لا تعلم أنّها قرشـيّه أو غيرها ، من ثبوت الحكم فى كلّ منهما ، من الستّين للأُولى ، والخمسـين للثانيه ، لا ما إذا كان التردّد فى أصل الحكم ، وإلاّ فقد عرفت أنّ مقتضى جريان الأُصول يكون قبل ذلك .

بقى هنا فرعان:

الفرع الاول : فى بيان المراد من القرشـيّه ــ وهم طائفه من العرب ــ والى مَن تنتمى هـذه الطائفه ، فهل انتسابهم يكون مطلقاً من نـاحيتى الأب والام ، أو يكون مخصوصاً بملاحظه ناحيه الأب ، سواءً كان مع الأم أم لا ، ولا يشـمل خصوص من انتسب اليهم عن طريق الام؟

الذى عليه المشـهور ــ كما صرّح به الشيخ الأعظم فى كتاب «الطهاره» ، بل قد ارسله جماعه من الأعاظم ارسال المسلّمات ، بل فى «الجواهر» كونه مشـهوراً نقلاً وتحصـيلاً ــ كون القرشـيّه هى المنتسـبه إلى نضر بن كنانه بالأبوين ، أو بالأب وحده دون الام وحدها .

وهذا هو المنقول عن «الصحاح» ، بل وفى «النفحه العنبريّه» لابن أبى الفتوح :

ومِنْ وُلد كنانه ــ النضر ــ وهو الملقّب بالقرشی ، وكان من أجداد النبیّ صلی الله علیه و آله وسلم ، ووجه تسمیته هذه الطائفه بقریش ، ویقال : قرشیٌ ، علی المحکّی عن «الصحاح» للجوهری ، نقلًا عن ابن عباس : إنّما سُمّیت قریش قریشاً ، لأنّ فی البحر حوتاً یُسمّی القریش یأکل الحیتان ولا یؤکل ، ویعلوها ولا یعلی علیه؛ فسمّیت بذلک قریش قرشیّاً .

وفی «المجمع» ، وقیل : سُمّیت قریشاً لإجتماعها بعد تفرّقها فی البلاد ، حیث کان نضر رجلًا کبیراً ذا عقل ، وکانت له سیاده القوم ، فجمّع شتاتهم ، وکانوا یجتمعون علی خوانه فی کلّ صباح ، ومن هنا سُمّی هولاء بقریش .

وهذا هو القول الأوّل فیه .

وفی «مجمع البحرین» : وقیل القرشی ، هو فِهر ــ بکسر الفاء وسکون الهاء ــ بن مالك بن نضر ، وکان هو أیضاً رئیس القوم بمکّه ومجمع قبیله قریش .

وفی «العقد الفرید» : جدّ قریش کلّها فهر بن مالك ، فما دونه قریش ، وما فوقه عرب .

إلی أن قال : وأمّا قبائل قریش ، فإنّما ینتهی إلی فهر بن مالك لا تتجاوزه .

وفی «سبكّ الذهب» : کلّ من وَلَده فهر فهو قرشی ، ومن لم یلده فلیس بقرشی .

ونحوه ما فی «المختصر من أخبار البشر» لأبی الفداء ، وذکر ذلك أیضاً فی «الشجره المحمدیّه» لأبی علی الجوانی النسابه ، وکذا فی «السیره النبویّه» لابن دحلان .

وفی «السیره الحلبیّه» : فهر اسمه قریش ، قال الزبیر بن بکّار : أجمع النسابون من قریش وغیرهم ، أن قریشاً إنّما تفرّقت عن فهر .

وهذا هوالرأی الثانی فی المقام .

بل قد یظهر من غیر واحد ، کون قریش من نسل قُصیّ (بضمّ القاف وفتح

الصاد المهمله والياء المشـدّده) ، وكان هو أيضاً مجمع قريش ، وأوّل من سـلّموا عليه بالسـلطه والمُلك ، ويسـمّى بالجمع لجمعه شتات قبيلته من البلاد وأسكن كل واحد فهم فى محله من محال مكه .

فى أحكام الحيض / ملاک الانتساب إلى قريش

ولعـل وجه الاختلاـف فى تسـميه هؤلاـء بقريش لأجل بروز الملک والسـياده منهم بالنسـبه إلى غيرهم ، فلا منافاه فى تسـمه فهر وقُصـى بقريش ، مع كون الأصل فى هذا هو نضـر بن كنانه ، لكونه رجلًا ذا عقل ، أى غلب الناس فى عصره ، من حيث الدرايه والعقل والسياده ، وجمع شتات أخوانه ، كما عرفت .

فلا يبقى اشـكال فى ترتب هذا الحكم المعين على كل من انتسب إلى نضر من هذه الناحيه ـ كما توهّمه صاحب «المستمسک» ـ وإن كان ما يهوّن الأمر فى عصرنا هذا ، خروج هؤلاء عن محل الابتلاء لانعدامهم واستئصال شأفتهم ، لان المعروف من اولاد فهر او غيره الآن هم نسل بنى هاشم ـ كما فى «الجواهر» ـ بل ولا يعرف منها الآن إلاّ من انتسب إلى أبى طالب والعباس ، فلعلّ لـذلک قـال الراونـدى باختصـاص قريش من حيث الحكم بالهاشـميّه ، أى لم يبق من قريش ولم يتحقّق منهم سوى هولاـء ، بل ينبغى أنْ نقول بانه لم يبق من قريش الا من هو منتسبٌ لأبى طالب و أولاده الكرام ، لعدم تحقّق الهاشمى فى غيرهم .

هذا تمام الكلام فى طائفه قريش ونَسَبهم .

الفرع الثانى : فى بيان حقيقه ما توجب الانتساب الى هذه الطائفه .

البحث فى أنّ ملاک الانتساب إلى طائفه ـ قريش هل يكون بالأب وحده ، بحيث لا يشمل من انتسب الأم وحدها أم لا؟

والماتن لم يتعرّض ولم يشر إلى ذلک فى عبارته ، ولكن المسأله ذات قولين:

القول الاول : قول بالتعميم ، أى كون الإنتساب يحصل على نحو الأطلاق ،

عن طريق الأب أو بالام فقط .

هذا ، كما عليه صاحب «الحدائق» ، ونسبه إلى ظاهر جملهٍ من الأصحاب .

واحتمل البغض اعتبار الأمّ ، من جهه أنّ للام مدخلاً في ذلك ، بسبب تقارب الأمزجه ، ومن ثمّ اعتبر نحو ذلك في المبتدأ ــ كما سيأتي إنْ شاء اللّه تعالى ــ من لزوم الرجوع إلى الخالات وبناتها لأجل معرفه كيفيه العاده ودوامها ومدتها .

خلافاً لعدد كبير من الأصحاب ، منهم صاحب «الجواهر» ، والشيخ الأعظم والحكيم والمحقّق الهمداني ، بل المشهور على لزوم كون الانتساب يحصل عن طريق الأب واستدلّوا لذلك بالتبادر ، وصحّه السلب عن المنتسب بالأم ، لدلاله النص الوارد من قوله : «إلّا أن تكون امرأةً من قريش» ، فإنّه أظهر في صدق من انتسب إليه بالأب من لفظ القرشي والقرشيّه .

ولكن المحقّق الآملي في «مصباحه» قد انكر التبادر ، بحيث يودى الى صيروره من ينتسب اليهم عن طريق الام مجازيا ، ومنع صحّه السلب عنه ، بل قال : «والعرف واللغه شاهدان على صحّه الاطلاق على المنتسب بالام ، كما يظهر من الاستدلالات الوارده في الأخبار ، على صحّه اطلاق أولاد رسول اللّه على ولد فاطمه عليهاالسلام .

وأمّا قول القائل: (بنونا بنو أبنائنا) فهو مردود على قائله .

وما ورد في النصّ من قوله عليه السلام : «امراةً من قريش» ، لا ظهور له في الاختصاص الى المنتسب بالاب ، لأنّ المراد من قريش ان كان طائفتهم ــ كما هو الظاهر ــ حيث أنّه إذا اطلق يراد منه الطائفه ــ فالظاهر من كلمه (من) في قوله : «من قريش» أن تكون للتبعيض .

فالمراد حينئذ الاسناد إلى طائفه خاصّه ، يكفى أدنى الملابسه ، ولا يعتبر فيها

التولّد من شخصٍ خاص تسند إليه تلك الطائفه ، فضلاً عن أن يكون بالاب ، بل لم يظهر فی محقّق الطائفه والعشیره اجتماع أحادٍ يتواطون فی الانتساب إلی شخص واحد ، لإمكان تحقّقها بسبب التواطئ علی الاجتماع فی مكان واحد ، واشتراكهم فی الماء والكلاء .

وإن كان المراد من قريش هو نضر بن كنانه ، يصير مفاده حينئذ امرأه من ولد قريش _ أی النضر المذكور _ ، فيكون حاله حال الاسناد إلی شخص بالولاده ، ليس فيه ظهور فی خصوص المنتسب إلی الأب ، فضلاً عن أن يكون اظهر .

وبالجمله ، لا وجه لدعوی الاختصاص بخصوص من انتسب إلی قريش بالاب ، وأمّا وجه اختصاص الخُمس بمن انتسب إلی هاشم بالاب ، فليس لأجل صحّه النسب الهاشمی عن المنسوب اليه بالأم فقط ، بل لأجل ورود النصّ علی اختصاصه بمن نسب إليه بالاب»(۱) ، إنتهی كلامه .

ولا يخفی عليك ما فيه من الاشكال ، لوضوح اننا نلاحظ الحقيقهً الموجوده عند العرف فی عصرنا ، بل فی العصور السابقه أيضا ، من أنه إذا قال أحدهم : اريد أن اتزوج بنتا من العشيره الفلانيّه ، أو من قبيله كذا ، لم يفهموا من ذلك كونها من الطائفه بالمعنی الذی ذكره رحمه الله ، من أن هذه الطائفه أو القبيله تسموا باسم معين ، لأجل وحدتهم فی المحل والمرعی والكلاء ، كما أشار إليه ، ولا بمعنی انهم ينتسبون الی افرادها عن طريق الام ، بل يقصدون ارتباط البنت مع القبيله عن طريق الأب ، كما تری ذلك فی قصّه علی بن أبی طالب عليه السلام مع عقيل حيث طلب منه أن يختار له بنتا من بنی كلاب وهی التی تزوجها وكانت تُسمی بفاطمه

۱- مصباح الهدی: ۴/۳۸۰ .

الکلابیّه المشهوره ب(اُمّ البنین) ، ولا یطلق عنوان بنت بنی فلان الّا التی انتسب الیهم عن طریق الاب ، وهو واضح ، کما ان الأمر کـذلک فی عصـرنا الحاضـر حیث یـدّعی کـلّ قوم وعشـیره بآبـائهم ، کمـا ورد فی الآیه من قوله عزّ وجلّ: «ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللّه »(۱)(۲) .

وأمّا کون الولـد من طریق الام أبناً وبنتاً للجـدّ ، ویصحّ اطلاق هذا الوصف علیها فهذا الأمر صـحیح ، ولایمکن انکاره ، ولذلک کـان صـحّه اطلاق ابن رسول اللّه صـلی الله علیه و آله وسـلم ، علی الحسـنین علیهماالسـلام ، بل وعلی الأئمّه المعصومین علیهم السلام ، وهذا أمرٌ ثابت ویعدّ من الثوابت العرفیّه واللغویّه .

فی أحکام الحیض / المراد من النبطیّه فی حدّ الیأس

وأمّـا اطلاق نسبه الهاشـمیّه والقرشـیّه علی فاطمه علیهاالسـلام وبناتها زینب وام کلثوم علیهاالسـلام لا تکون إلّا من طریق الأب ، حیث أنّ فاطمه کانت بنتاً لرسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم الذی هو سید بنی هاشم .

وأمّـا زینب وأم کلثوم فهن یعـدن من الهاشـمیات ، لکن لا ـ عن طریق رسول اللّه صـلی الله علیه و آله وسـلم ، بل عن طریق أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام .

وکیف کان ، فان هـذا الحکم یعـدّ عندنا من الثوابت ، کما علیه معظم الأصـحاب ، ولأجل ذلک نکتفی فی الحکم بلزوم اعطاء الخُمس إلی السادات والهاشـمیین لاطلاق الدلیل بأنّه لهم ، وللتردید فی کفایه اعطاء ذلک لمن ینتسب الی هاشم عن طریق الام ، کما لا نحتاج إلی دلیل خاص یفیـد جواز الاعطاء إلّا إلیهم ، کما هو الحال فی الزکاه ، حیث قام الدلیل علی عدم جواز إعطاء الزکاه الیهم ، لأنّ

۱- سوره الأحزاب: آیه ۵ .

۲- مصباح الهدی: ۴/۳۸۰ .

الصدقه محرّمه على الهاشـميين ، واما غيرهم فان دفع الزكاه اليهم جائزٌ ولانحتاج لقيام دليل يفيد الجواز أو يفيد اختصاص ذلك بمن انتسب الى غير بنى هاشم من طريق الأب ، كما لا يخفى .

وأمّـا مـا اسـتدلّ به صـاحب «الحـدائق» من حكم الشـارع فى الرجوع فى العاده فى المرأه المضـطربه الى عاده من يقرب اليها فى الامزجه من الخالات وبناتهـا ، فهو أمر عجيب ، لأنّ دعوانا عن القبيله والانتساب اليها ، وأنه لا يكون الا عن طريق الاب ، هـذا غير مرتبط بورود الـدليل على كون عـادات النسـاء فى الامزجه على ما يتقاربهنّ بالام ، وهنّ الملاك فى الرجوع ، إذ لم يرد فيه دليل يفيد لزوم الرجوع الى طائفه كذا وكذا حتّى نجعله شاهداً على خلاف ما ادعيناه ، فلا منافاه بين الحكمين ، بل بينهما كمال الملائمه ، كما لا يخفى .

وبقى ان نبحث عن حكم النبطيّه التى قد ورد ذكرها فى مرسله المفيد قدس سره ، الذى صرح فى «المقنعه» ، وقال : «وقد روى أنّ القرشيّه والنبطيّه من النساء تريان الدم إلى الستّين»(۱) .

والمراد من النبطيّه هى المرأه المنتسبه إلى النبط ، وهم كما عن «مروج الذهب» ولد نبطه بن ماس بن آدم بن سام بن نوح .

وقيل : هم قومٌ كانوا ينزلون سواد العراق ، كما عن «العين» و«المحيط» و«الديوان» و«المغرب» و«التهذيب» للازهرى .

وقيـل : هم قومٌ ينزلون البطائـح بين العراقين ــ اى البصـره والكوفه ــ كمـا فى «الصـحاح» و«القـاموس» و«النهايه» ، بل فى «جامع المقاصد» أن الذى كثر فى

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۱ من أبواب الحيض، الحديث ۹ .

كلام أهل اللغه ، أنّهم جيلٌ كانوا ينزلون البطائح بين الكوفه والبصره .

وفى «كشف اللثام» : قال السمعانى : إنّهم قوم من العجم .

وقيل : إنّه من كان أحد أبويه عربيّاً والآخر عجميّاً .

وقيل : عربٌ استعجموا ، أو عجمٌ استعربوا .

وعن ابن عباس رحمه الله : «نحن معاشر قريش حيٌ من النبط» .

وقيل : هم قومٌ من العرب دخلوا فى العجم والروم ، واختلطت أنسابهم ، وفسدت ألسنتهم ، وذلك لمعرفتهم بانباط الماء أى استخراجه ، لكثره فلاحتهم .

هذا كما عن «مصباح المنير» .

بل قد نقل صاحب «الجواهر» عن تصريح بعض الأصحاب ، بأنّهم لايُعرفون فى هذا الزمان .

ثمّ قال : وفيه تأمّل بناءً على ما ذكرناه .

ولا يخفى عليك أنّه بناء على نقل ابن عباس ، فيحتمل كون القرشيّه والنبطيّه الوارده فى مرسله المفيد طائفه واحده ، لأنّ القرشيّه كانت حيّا من احياء النبط .

الا أنّه بعيدٌ ، لأنّه يمكن حينئذ أن يكون من باب ذكر العام بعد الخاص ، لأنّ النبطيّه تعد أوسع من القرشيّه فلا يتحدان معاً .

ومع عدم وضوح حقيقه هذا العنوان فى عرفنا الخارجى ، يوجب صعوبه اجراء الحكم عليهم بالخصوص ، إذا لم يصدق عليهم القرشيّه ، لأنّهم معيّنون ¨ الخارج .

وما ذكره صاحب «الجواهر» تبعاً لشيخه كاشف الغطاء بكون المدار فى التسميه على السكن فى البطائح بين العراقين ، فالخارج عنها بنيّه الاعراض عن التوطّن بها ، والعزم على التوطّن فى غيرها ، لا يجرى عليه الحكم ، والداخل فيها بنسبه التوطّن يكون الحكم جاريا عليه ، كما قال استاذه فى «كشف الغطاء» بأنّ الحاق كلّ نازل بقصد التوطّن غير بعيد .

وكـلّ دم تراه المرأه دون ثلاـثه ، فليس بحيض ، مبتـدأه كـانت أو ذات عـاده ، ومـا تراه من الثلاـثه إلى العشـره ، ممّا يمكن أن يكون حيضاً ، فهو حيض ، تجانس أو اختلف (۱).

مع أنّه لا يخفى ما فيه ، لأنّ الظاهر من التفاسـير فى معناها ، من أن النبطيه طائفه خاصّه ، من عشـيره مخصوصه _ مثل القرشيّه _ لاـ أن يكون اختيـارهم باعتبـار توطّنهم فى مكانٍ خاص ، حتّى يـدور الحكم مـداره نفياً واثباتاً ، كما قاله صاحب «الجواهر» وقد اشار إلى ذلك المحقّق الآملى ، ونعم ما قال .

وكيف كان ، فان فقـدان هـذه الطائفه بهـذا العنوان فى زماننا هـذا ، يغنينا عن اطاله البحث فيهم ، إذ لا يترتّب عليه أثر فى زماننا هذا ، كما لا يخفى .

(۱) واعلم أنّ المصـنّف قـد صـرّح هنا بقاعـده الإمكان ، وهى مخصوصه بباب الحيض ، وهـذه القاعـده بما أنّها تعـدّ من الامور المهمّه فى هـذا الباب الـذى قد وقع الكلام فيها من الاعلام ، من القدماء وما بعدهم من المحقّقين والمتأخّرين ، إلى زماننا هذا ، وقـد وقع فيها مباحث كثيره ، فلـذلك صـمّمنا على بيان القاعـده وبحثها تفصـيلاً حتّى يسـتفاد منها فى مسائل هـذا الباب وغيره ، فنقول ومن اللّه الاستعانه وعليه التكلان :

فى أحكام الحيض / قاعده الإمكان

البحث فيها يقع فى أُمور عديده:

الأمر الأوّل: فى بيان معنى الإمكان هنا ، وما يتصوّر فيه ، وما يمكن اختياره فى المسأله ، وهو على وجوه:

الوجه الأوّل: كون الإمكان بمعنى الإمكان الذاتى ، أى بأن يكون الحكم بالحيضيّه بملاحظه الذات .

وهو غير مراد قطعاً ، لأنّ خصوصيّه الحيضيّه إن كانت خارجه عن قوام الذات ، فيلزم حينئذ بطلان عموم القضيّه ، فى جميع الموارد التى يحكم فيها بعدم الحيض ، لتحقّق الإمكان الذاتى ، مع أنّ المفروض أنّ الدم فيها ليس بحيض ولا فرق فى ذلك بين أن يراد من الامكان ، الإمكان العام أو الخاص ، لانه اذا كان بالمعنى الأوّل أفاد سلب الضروره عن الطرف المخالف للقضيّه ، فإن كانت موجبه يوجب سلب لضروره عن القضيّه السالبه ، وان كنت سالبه يوجب سلب الضروره عن القضيّه الموجبه ، فى قبال المعنى الثانى ، وهو الإمكان الخاص ، أى سلب الضروره عن الطرفين ، أى لم يكون وجود الحكم ولا عدمه للموضوع ضروريّاً .

وان كانت خصوصيّه الحيضيّه داخله فى قوام الذات ، فإن كان المقصود منه بالإمكان الخاص ، بطلت القضيّه ، لأنّ الدم أمّا حيضٌ واقعاً بالضروره ، أو ليس بحيض بالضروره ، فيمتنع سلب الضروره فيه عن الطرفين .

وان كان المقصود من الإمكان العام _ كما اختاره الشهيد فى «المسالك» وتبعه عليه فى «الذخيره» _ فالقضيّه وان كانت صحيحه ، إلاّ أنّها تكون حقيقه واقعيّه ، لأنّ كلّ دم لا يكون سلب الحيض عنه ضروريّاً ، فهو حيضٌ واقعاً ، ولا تكون حينئذ قضيّه تعبديّه ظاهريّه ، كما هو المراد فى المقام .

مضافاً إلى أنّ المراد من الدم هو الدم الخارجى الموجود ، لا ماهيّه الدم ، حتّى يقال بإمكان كونه حيضاً ، وما هو الموجود فى الخارج لا يخرج عن كونه واجب الحيضيّه أو ممتنعها ، كما لا يخفى ، فإراده الإمكان الذاتى من الإمكان غير صحيح .

الوجه الثانى : أن يكون المراد من الامكان هو الوقوعى منه .

فهو أيضاً غير مراد قطعا ، لأنّ الإمكان الوقوعى يكون بمعنى أنّه لا يلزم من الوقوع المحال ، فدعواه غير صحيح ، بعدم الاحاطه بذلك ، حتّى نذهب إلى القول

بهذه المقاله ، فيتعذّر العمل بالقاعده حينئذ ، وهو يعدّ نقضا للغرض ، كما لا يخفى .

الوجه الثالث: أن يراد منه الإمكان الاحتمالى .

وهذا الإحتمال أمّا أنّ يقصد به الاحتمال العقلى بقول مطلق ، فيشمل جميع الصور المشكوكه لمساوقتها حينئذ مع الشكّ .

أو يقصد به أعمّ من فى مقابل العلم بالحيض وبعدمه ، فمعنى قولهم : «كلّما أمكن أن يكون حيضاً» هو أنّه كلّما أحتمل أن يكون حيضاً ، أو يشكّ فى حيضيّته فهو حيض .

فعلى هذا تكون القاعده قاعده مضروبه للبناء على تحيّض ما شكّ فى حيضيّته واقعاً ، فتكون القاعده قاعده ظاهريّه ، مثل قاعده الحلّ ، وقاعده الطهاره ، فتكون حينئذ عامّه لجميع موارد الشكّ فى الحيض ، سواءً كان الشكّ من جهه الشبهه الحكميّه أو الموضوعيّه ، كما سيأتى بحثه فيما بعد إن شاء اللّه تعالى .

والامكان بهذا المعنى وإنْ أمكن أن يكون مراد القوم ، ويعدّ أوسع من جميع ما سنذكره لاحقا إلّا أنّه بعيدٌ ، لعموم الدليل الدال على إثبات هذا العموم .

مع أنّ القاعده تعدّ قاعده يستدلّ بها لا عليها ، كما عبّر بذلك الشيخ الأكبر فى «طهارته» ، يعنى أن القاعده تعدّ من القواعد المسلّمه ، التى يستدلّ بها لاثبات حكم مصاديقها ، والإمكان بهذا المعنى ممّا لا دليل عليه ، فيجب أن يستدلّ عليها بدليل آخر ، فتصير قاعده يستدلّ عليها لا بها ، وهو خلاف المقصود .

الوجه الرابع: أن يراد من الإمكان الإمكان الشرعى ، الذى يطلق عليه الإمكان القياسى ، أى بالقياس بما علم اعتباره شرعاً فيه ، أى ما لا يمتنع شرعاً أن يكون حيضاً ، وذلك بجامعيّته لكلّ ما علم اعتباره شرعاً فى الحيض ، وإنْ كان فاقداً لما يحتمل اعتباره شرعاً فيه .

بيـان ذلك : أنّ الحيض وان كان كالبول والمنى ، من الموضوعات الخارجيّه التى يكون المرجع فى تشخيصـها هو العرف ، كما ورد فى بعض الأخبـار الاشـاره إليه ، مثل قوله عليه السـلام : «دم الحيض ليس به خفاء» ، إلاّ أنّه لأجل خفاء بعض مصاديقه على العرف واشتباههم فيه ، اعتبر الشارع فيه قيوداً وجوديّه أو عدميّه ، فإذا كان جامعاً لما علم اعتباره من الشارع ، كان ممّا يمكن أن يكون حيضاً شـرعاً ، أى لا يمتنع أن يكون كـذلك ، ولكن يحتمل أن لا يكون حيضاً ، إمّا من جهه فقدانه لما يحتمل دخله فى حيضـيته شـرعاً _ ومنشأ هـذا الإحتمـال مختلف ، إمّا لأجـل عـدم النصّ أو إجمـاله أو لتعـارضه أو لفقـدان ما يحتمل دخله فى حيضيته تكويناً ، ومنشائه احتمال تفاوت الأشخاص فى الحيض ، بحسب المزاج والسن والبلاد تكويناً .

وعبّر عن هـذا الإمكان صاحب «الكفايه» فى «رساله الـدماء» بالإمكان القياسـى ، من جهه جامعيّه الـدم لما علم اعتباره شـرعاً فى حيضيّته ، وإنْ كان فاقداً لما يحتمل دخله فيها كذلك .

الوجه الخـامس: أن يراد من الإمكـان ، الشـرعى منه أيضـاً ، لكن بمعنى جـامعيّه الـدم لكـلّ مـا علم أو احتمـل اعتباره شـرعاً فى حيضيّته ، فى مقابل ما يمتنع أن يكون حيضاً واقعاً ، من جهه فقد ما يعتبر فيها واقعاً ، وإنْ لم يعلم به .

وهذا أيضاً يعبّر عنه بالإمكان القياسـى من جهه كون جامعيّه الدم أوسع من السابق ، لاشتماله لكلّ ما له دخلٌ شرعى فى حيضيّته علماً أو احتمالاً .

والامكـان بهـذا المعنى لاـ تشـمل الشـبهه الحكميّه ، بخلاـف السابق عليه ، لأنّه مع الشكّ فى دخل شـىء فى الحيض شـرعاً ، لا يكون الإمكان بهذا المعنى محرزاً ، ومع احراز جامعيّه الدم لكلّ ما يحتمل دخله فيه شرعاً ، لا يكون الشك

شكّاً فى حيضيّته شرعاً ، ويختصّ حينئذ ـ كالشبهه الموضوعيّه ـ بما يكون الشكّ فيه لأجل فقدانه لما يُشكّ دخله فى حيضيّته تكويناً ، الذى لم يكن رفعه بالرجوع إلى الشارع .

والإمكـان بهـذا المعنى أخصّ من المعنى السـابق عليه ، لصـدق ذلـك فيما علم جامعيّته لكلّ ما علم اعتباره فيه ، عنـد خلوّه عمّا يشكّ فى اعتباره فيه شرعاً ، دون المعنى الأخير .

نعم ، هنـا قسم آخر للإمكـان القياسـى ـ الـذى يعـدّ سـادس الوجوه ـ فى المقـام هو أن يلاحـظ الإمكان ، بالقياس إلى حـدود الحيض واقعاً .

فهو غير مراد أيضاً ، لأنّ الذى يجمع حدود الحيض واقعاً ، كان حيضاً واقعاً ضروره ، فلا تكون حينئذ قضيّه تعبّديّه ظاهريّه ، كما هو المقصود والمراد من ظاهر الأدلّه ، فلا يمكن أن يكون هو المراد من الإمكان كما لا يخفى .

فالإمكان هنا لابـدّ وأن يكون أحـد المعانى ، من الثالث أو الرابع أو الخامس ، وتعيّن أحدهما موكولٌ إلى ذكر مسـتند القاعده ، حتّى نلاحظ أيّهما يكون هو المناسب فنختاره .

الأمر الثانى: فى الأقوال والآراء المنقوله فى هذه المسأله والقاعده ، وهى أربعه على ما أحصاها المحقّق الآملى قدس سره وهى :

القـول الأـوّل : مـا هو المنسوب إلى المشـهور ، من اعتبارهـا على نحو العموم والكليّه ، فى جميع موارد الشـكّ فى الحيض ، من الشبهه الحكميّه والموضوعيّه .

ولعلّ مقصودهم من التعميم هو اطلاق كلامهم من عدم بيان لذلك ، وإلاّ ربّما يتأمّل فى هذه النسبه بالنسبه إلى بعضهم ، باعتبار المورد الذى تمسّكوا بها فيه .

القول الثانى: عدم اعتبارها رأساً ، وقد حُكى ذلك عن «الذكرى» و«جامع

المقاصد» والمحقّق الاردبیلی واتباعه .

القول الثالث: اختصاص موردها بما إذا لم یعلم الامتناع ، علی ما هو مقتضی الأدلّه الشرعیّه ، ولو مع احتماله .

وهذا القول هو المستظهر عن الشهید الثانی وغیره ، ویعمّ موردها بین موارد الشکّ أیضاً من الشبهه الحکمیّه والموضوعیّه ، ممّا لم یعلم امتناع حیضیّته شرعاً بالدلیل ، وإنْ احتملنا ذلک .

القول والرابع: اختصاص القاعده بما إذا علم عدم الامتناع بحسب الادلّه الشرعیّه ، فلا تجری فیما یحتمل فیه المنع الشرعی عن حیضیّته ، فضلاً عمّا علم به ، فینحصر موردها بالشبهه الموضوعیّه ، التی یکون الشکّ فیها من جهات المشخّصات الجزئیّه للحیض ، ولا یمکن الرجوع فی رفعه إلی الشارع ، لعدم کون بیانها لأجل کونها جزئیّه وظیفه له .

وهذا القول هو مختار شیخ الفقهاء فی «الجواهر» ، والشیخ الأکبر فی «الطهاره» ، وجمله من المحقّقین المتأخّرین عنهما (قدّس اللّه أسرارهم) .

إنتهی کلامه رفع مقامه(۱) .

وأمّا مختارنا فی المسأله ، فموکولٌ إلی ملاحظه دلاله الأدلّه علی ذلک وسوف نبحث عنه لاحقا .

الأمر الثالث: فی بیان مدرک هذه القاعده .

وقد استدلّوا علی ذلک بأُمور عدیده ، وهی :

الأصل : قد تقرّر منها بوجوه:

۱- مصباح الهدی: ج۴ ، ص ۴۸۳ .

الأوّل : منها كونه بمعنى الظاهر ، الحاصل من الغلبه .

بتقريب أن يقال : بأنّ الغالب فى الدم الخارج من المرأه هو الحيض ، وما عداه هو النادر بالنسبه إليه ، فالمشكوك يظنّ بكونه من الغالب ، فيلحق به .

وفيه : كون الحيض هو الغالب فى النساء فى الجمله أمر ثابتٌ ومسلّم ، لكن لا بالجمله وفى جميع النساء ، للمنع عن تحقّق هذه القاعده فى جميعهنّ ، كما ترى فى المتبدأه ، مثلاً إذا رأت الدم بصفات الاستحاضه ، وكذلك المعتاده إذا رأته متقدّماً على عادتها بكثير .

هذا كما فى «الجواهر» .

ولكن قد يمكن الاشكال فيه : بأنّ عدم الحكم فى المثالين بالحيضيّه كان لأجل وجود ما يوجب زوال الشكّ ، عند كونه متّصفاً بصفات الاستحاضه ، أو حصوله قبل وصول زمانه ، لو قلنا بكون مثل هذه الأُمور أيضاً صالحه لتعيين خصوصيّه الدم ، وإلّا يجب الرجوع إلى القاعده بحسب دعوى المدّعى .

هذا بحسب الصغرى .

ولكن العمده فى المنع هو الكبرى ، أى على فرض تسليم تحقّق الظنّ بتلك الغلبه ، لا دليل لنا على حجيّه الظنّ الغالب شرعاً ، إلّا أن يقوم دليلٌ عليه ، من النصّ أو الإجماع .

وسوف نبحث عنهما لاحقا إنْ شاء اللّه .

الثانى : كون المراد من الأصل ، هو أن تحيّض النساء أمر طبيعى مطابق للفطره ، وأصل الخلقه ، فعند الشكّ فيه يحمل عليه .

وأورد عليه بمثل ما أورد على الأوّل ، من ابتنائه على حصول الظنّ ، بكون المشكوك من افراد الطبيعى ، وهو غير معلوم ، بل ممنوع . مضافاً الى ما عرفت

من المنع فی أصل حجّیّه هذا القسم من أقسام الظنّ ، کما لا یخفی .

الثالث : ما عن «شرح المفاتیح» بأنّ کلّ دم ما عدا دم الحیض لو خرج من المرأه فإنّما یکون خروجه لعلّه حادثه ، وآفه فی المزاج ، وعند الشکّ فی حدوثها یجری الأصل فی عدمه ، فیحکم بکونه حیضاً لمکان الانحصار .

وقد یشاهد عن بعض ــ کالسیّد الحکیم قدس سره فی «المستمسک» ــ من الاعتراض علی هذا الأصل ــ أی استصحاب عدم کون الدم الخارج من قرح أو غیره ــ بأنّه یتوقّف علی جریان الاستصحاب فی العدم الأزلی ، فتأمّل .

فکأنّه أراد القول بأنّ استصحاب عدم کون الدم من عرق العاذل ، لا حاله سابقه له ، وإنّما السابق هو عدم خروج الدم منه ، لا کون هذا الخارج غیر خارج منه .

مع أنّه غیر وارد إنّ جعلنا مجری الأصل هو نفی علّه حدوث ما عدا الحیض من بقیّه الدماء ، حیث أنّ له حاله سابقه علی الشک فی وجود العلّه وعدمه ، فالأصل عدمه ، فلا یحتاج جریانه إلی اثبات الأصل الأزلی ، کما لا یخفی .

نعم ، یرد علیه بأن الاستدلال به بهذا المعنی ، لاثبات کون الدم حیضاً ، یکون أسوء حالاً من الاستدلال به بأحد المعنیین الأوّلین ، لمعارضته مع اصاله عدم الحیض ، مع أنّه لا تثبت الحیضیّه حتّی مع الانحصار ، إلاّ علی القول بحجیّه الأصل ، کما لا یخفی .

الرابع : کون المراد من الأصل ، هو أصاله السلامه والصحّه ، کما هو مختار صاحب «مصباح الفقیه» ، حیث قال ما لفظه : «فالانصاف أنّه لو قیل إنّ الأصل فی دم النساء لدیهنّ ــ علی ما هو المغروس فی أذهانهنّ ــ هو الحیض ، بمعنی عدم اعتنائهنّ لسائر الإحتمالات ، ما لم یکن عن منشأ عقلائی ، مانعٌ عن جریان اصاله السلامه ، لم یکن بعیداً .

بـل ربّمـا يقربه ــ بحيث يكاد يلحق بالبـديهيّات ــ ملاحظه أخبار متظافره ومتكاثره ، آمره بترتيب آثار الحيض برؤيه الـدم ، من دون اعتناء بسائر الاحتمالات . . . إلى آخر كلامه هنا .

إلى أن قال ، بعـد ذكر الأخبار : إنّ المتأمّل فى هـذه الأخبار المتكثره ، لا يكاد يتردّد فى أنّ سائر الاحتمالات ، لم تكن ملحوظه وملتفتاً إليها أصـلًا ، لما هو المغروس فى أذهانهم ، من أنّ الأصل فى الدم أن يكون حيضاً ، والإلكان على الإمام عليه السلام أو السائلين الاسـتفسار عن حكم صوره الشكّ ، فى مثل هذه الموارد التى قلّما ينفكَ عن سائر الاحتمالات ، على تقدير الاعتناء بها ، خصوصـاً احتمـال كونهـا اسـتحاضه ، فكـون المراد من الـدم هو الـدم المعهود فى أغلب هـذه الروايـات مسـلّم ، لكن لم تكن معهوديّته إلّا لكونه أصلًا فيه .

فكما لا ينتقل الـذهن عند السؤال عن حكم الدم ، الذى تراه المرأه ، إلّا إلى اراده الدم المعهود ، كذلك لا ينتقل عند رؤيته إلّا إلى كونه ذلك الدم ، والإلكان لسائل يسأل فى هذه الموارد عن حكم صوره الشكّ»(۱)

إنتهى محلّ الحاجه .

وقـد نوقش فيه : بأنّ مبـدأ حـدوث هـذا الأصل المدّعى فى المقام هو كلام صاحب «رياض المسائل» ثمّ تبعه بعض آخر ، منهم صاحب «مصباح الفقيه» وقد أطال فى تقريره وتفصيله حتّى بملاحظه الأخبار .

فأوّل ما اعترض عليه : هو أنّه لو سـلّم كون بناء النساء على أنّ الـدم المقـذوف حيضٌ بمجرّد الرؤيه ، لكن كون هـذا الابتناء إنّما يكون لأجل الاتّكال على أصل

۱- مصباح الفقيه: ج ۴ ، ص ۶۸ .

السـلامه غير مسـلّم ، إذ من الواضـح أنّه لو علمت المرأه بمـا قـد قرّره الشـارع فی الـدم بلزوم كونه ثلاـثه أيـام ، فلو نقص بساعه واحـده لما كان حيضاً ، وهكـذا فی فتره الأيّام العشـره فإنّ الدم لو تجاوز عنها ولو لساعه واحده لما عُدّ حيضا ، وهكذا من لزوم التوالی فی الثلاثه ، بل وكذا الدم الخارج قبل فصل عشره أيام من الحيضه الأُولی ، فمع ملاحظه هذه القيود والشروط فإنّ المرأه بمجرّد رؤيتهاالدم مالا يمكنها الحكم عليه بالحيضيّه اتّكالاً على اصاله الصحّه والسلامه ، فتحكم باستمراره إلى ثلاثه أيام .

وهـل ترى أنّ العقلاـء يحكمون بـأنّ الـدم مع انقطـاعه قبـل ثلاـثه أيـام بساعه يعـدّ من انحراف المزاج ، بخلافه إذا اسـتمرّ لتمام الثلاثه؟

فلابـدّ أن نقول بأنّ حكم النساء بحيضـيّه الـدم بمجرّد خروج الدم المعهود ، مع اتّصافه بالأوصاف أو المخصوصـيّات ، من الغلبه وغيرها ، لم يكن من باب الاتّكال على أصل السـلامه والصـحّه ــ حتی ولو لم يكن فی الدم غلبه ، ولا خصوصـيّه ، ولا صفه من الصفات ، ولا قرينه من القرائن ــ بل يكون لأجل أمر آخر ، فكون الأصل فی ذلك هو أصل السلامه والصحّه غير معلوم ، لو لم نقل بأنّه معلوم العدم ، هذا أوّلاً .

وثانياً: لو سـلّمنا جريانه ، ولكن لا يمكن أن يكون مدركاً ودليلًا لقاعده الإمكان ، ضـروره أنّ اصاله السـلامه ليست من الأُصول التبعـديّه ، مع عـدم ثبوت التعبّـد فی الأُمور العقلائيّه ، لان لازمه عدم التمكن من الحكم على الدم بالحيضـيّه ، لأنّ الحيضـيّه من لوازم صحّه المزاج وسلامته ، فاصاله السلامه مجراها المزاج ، ولازم صحّه الرحم أن يكون قذفها طبيعيّاً ، ولازم ذلك كون الدم حيضاً ، وكون المرأه حائضاً ، فلا محيص ولا سبيل لنا لاثبات المدّعی .

ولعلّه أراد القول بأن هذا الأصل يعدّ من الأُصول المثبه ، أنّه غير حجّه .

إلاّ أنّ يـدّعى أنّ أصـاله السـلامه طريق عقلائى لاثبات متعلّقه ، وأن الظنّ الحاصل لأجل الغلبه وغيرها طريقٌ إلى السـلامه ، ومع ثبوتها تثبت لوازمها .

فمع تسليم هذه الاماره العقلائيّه ، والغض عن المناقشه فيما يخرج عن كون هذا الأصل مدركاً للقاعده ، لأنّه تصير الإماره قائمه على تحقّق الحيضيّه ، فلا يبقى مورد للأصل ومفاد القاعده ، لأنّ مفاد ما يمكن أن يكون حيضاً ، فهو حيضٌ بمجرّد احتمال الحيضيّه على المعنى المحتمل ، أو عدم الدليل على خلافها على المعنى الآخر . ومع قيام الاماره على الحيضيّه يخرج المورد عن موضوع القاعده ، وكيف يمكن أن يكون دليل الشىء معدماً لموضوعه .

وبعباره أُخرى : إنّ موضوع القاعده هو الإمكان فى الحيضيّه ، فوجوب الحيضيّه وامتناعها خارجان عن مصب القاعده ، مع أنّ قيام الاماره على الحيضيّه متوقّفٌ على حصول الدم الذى يجب أن نحكم عليه بالحيضيّه ، لأنّ كلّ ما دلّت الأدلّه الشرعيّه ، والامارات المعتبره على حيضيّته ، فهو حيض قطعاً ، ويحكم به قطعاً ووجوباً ، فلا تناسب مع موضوع القاعده .

فعلى هذا ، لا محيص عن أنّ يقال بأنّ قاعده الإمكان ، قاعده برأسها ، مؤسّسه للحكم بالحيضيّه ، فيما لم يدل دليلٌ على أحد الطرفين ، وكانت المرأه فاقده الاماره ، فيكون تأسيس القاعده لأجل رفع الشكّ عند فقد الاماره ، ويجب الالتزام بكونها منتزعه من موارد قيام الأدلّه على الحيضيّه(۱) .

هذا ما اعترضه الاستاذ المحقّق السيّد الخمينى قدس سره فى كتابه «الطهاره»

۱- كتاب الطهاره: ج ۱/۵ ، ۵۳ _ ۵۴ ، للمحقّق الخمينى قدس سره .

بتصرف یسیر منا فی بعض العبارات .

وخلاصه ذلک : أنّه إن أُرید من الأصل فی الإمکان هو الأصل المرجع عند الشکّ _ کما فی سائر الأُصول _ فیرد علیه بأنّه لیس أصل السلامه والصحّه من الأُصول التعبدیّه ، إذ لا تعبّد عند العقلاء ، مضافاً إلی أنّ الحکم بالحیضیّه من اللوازم المترتّبه علی صحّه المزاج ، ویکون مجری الأصل هو المزاج ، ویعدّ اللوازم بالنسبه إلی هذا الأصل من الأُصول المثبته وهی لیست بحجّه .

وإن أُرید من الأصل ، الطریق العقلائی حتّی یعدّ اماره ، وتصیر لوازمها حجّه _ لأنّه حینئذ بکون من لوازم الاماره لا الأصل _ لکن إثبات مثل ذلک یکون متبنیا علی ثبوت حجیّه هذه الاماره من الشرع ، ولا یثبت إلّا بملاحظه الأخبار الوارده فی ذلک ، وإنْ کان هذا هو المقصود فإنّه یعود الکلام إلی اثبات دلاله الأخبار ، فیخرج عمّا هو فرض الکلام ، من کون الأصل والمدرک فی الحجیّه هو أصل السلامه والصحّه ، کما هو المدّعی ، وهکذا یثبت عدم تمامیّه هذه الدعوی ، کما لا یخفی علی المتأمّل .

وثالثاً: علی فرض تسلیم ذلک کلّه ، فإنّ اصاله السلامه لا تفی بجمیع موارد قاعده الإمکان ، إذ لا مورد لترتب هذا الأصل عند مورد تعارض الامارتین ، أو عند الجهل بالاماره القائمه ، أو عند کون المرأه معرضه لاختلال المزاج وانحرافه ، مع أنّ القاعده موضوعها عامه وشامله .

فتحصل ممّا ذکرنا ، أنّ الاستدلال باصاله السلامه لاثبات المدّعی ، ممّا لا مجال له) ، انتهی کلامه رفع مقامه(۱) .

۱- المصدر السابق: ج ۱ ، ص ۵۵ .

الثانی من الأُمور المستدلّ بها : ما حکی أیضاً عن «شرح المفاتیح» علی المحکی فی «مصباح الهدی» للآملی قدس سره ، وهو التمسّک ببناء العرف علی ذلک ، إذ المرأه التی من شأنها التحیّض ، إذا رأت ما یمکن أن یکون حیضاً ، تبنی عرفاً علی کونه حیضاً .

أقول : هذا الاستدلال بظاهره مختل النظام ، إذ الحکم بحیضیّه ما یشکّ فی حیضیّته وظیفه الشارع ، کالحکم بطهاره ما یشکّ فی طهارته ، أو حلیّه ما یشکّ فی حلیّته ، ومعلوم أنّه لا مجال للعرف فی الحکم بذلک أو بأمثاله .

ومن هنا فقد حاول الشیخ الأکبر قدس سره تقریر کلامه بما یتناسب مع القواعد العامّه ، فقال : أنّه کما یجب الرجوع إلی العرف ، لاستعلام مراد الشارع من الالفاظ التی أخذها فی موضوع حکمه مماله فیها الحقیقه الشرعیّه ، کذلک یجب الرجوع لاستعلام مصادیق ما علم ارادته ، کلفظ الصعید والحیض ونحوهما ممّا علم مفهومه ، إذا لم ینصب معرّفاً خاصّاً لمعرفه تلک المصادیق ، فإذا قال : «اِعْتَزِلُوا النِساء فِی المَحِیض» ، وعلمنا أنّ المراد منه الدم المخلوق فی الرحم ، فلابدّ فی تمییز أنّ الخارج هو ذلک أو دم آخر ، إمّا من نصب ضابط ممیّز له ، وإمّا من احاله ذلک إلی العرف .

لا یقال : إنّه قرّر موازین للحیض فی مرحله الثبوت ، من عدم کونه أقلّ من الثلاثه ونحوه ، وجعل امارات لاثباته کالعاده والصفات .

لأنّه یقال : تلک الموازین الامارات من الضوابط الغالبه ، التی لا تفی بجمیع ما هو الحیض ، فیعلم من اقتصاره علی ذلک احاله المکلّف علی ما بنی العرف علی کونه من ذلک الدم ، وقد تحقّق أنّ بنائهم علی اصاله الحیض فی الدماء الخارجه من المخرج) .

إنتهى على ما هو المحكى منه قدس سره (۱) .

وقد ناقش فيه الآملى صاحب «المصباح» بأُمور وهى : أوّلاً : فبالمنع عن صحّه الرجوع إلى العرف ، فى تطبيق اللفظ بما له من المفهوم المبيّن على ما فى الخارج ، إلّا إذا عاد إلى الرجوع فى تعيين المفهوم ، بأن كان الشكّ فى التطبيق ناشئاً عن الشكّ فى المفهوم من حيث السعه والضيق .

وأمّا فيما كان منشأ الشكّ متمحضّاً فى الشكّ فى الأُمور الخارجيّه ، فلا يصحّ الرجوع إليهم فى تطبيقهم مع الشكّ ، إذ التطبيق حينئذ ناشئ عن المسامحه فيه ، ولا يجوز الرجوع إليهم فى مسامحاتهم بعد تبيّن المفهوم .

وبعباره أوضح : إن كان تطبيق العرف لفظ (الحيض) بما له من المهفوم على المشكوك حيضيّته ، مع فرض شكهم فى كونه حيضاً ، فلا يصحّ الرجوع اليهم فيه ، وإنْ كان لمكان علمهم بكونه حيضاً ، يكون خلاف الفرض .

فالعُرف لا يرجع إليه فى التطبيق ، بل هو المرجع فى تعيين المفهوم)

إنتهى كلامه هنا .

وفيه ما لا يخفى على المتأمّل : فأنّ العرف كما هو المرجع فى تشخيص مفاهيم الألفاظ المأخوذه فى موضوع أحكام الشرع ، والقوانين الكليّه المجعوله من قبل المقنن فى مجالس الشورى فى بلدان العالم وعند العقلاء ، هكذا يكون المرجع فى تطبيق المفاهيم على المصاديق ، بعد تبيّن المفهوم عندهم .

وفرق بين كون منشأ الشكّ لأجل المسامحه عند العرف فيه ، أو كان لأجل عروض أمر خارجى الموجب لعروض الشكّ للمكلّف ، فلا محيص له حينئذ

۱- مصباح الهدى: ج ۴ ، ص ۴۸۵ .

بالرجوع إلى العرف فى التطبيق ، فلو شكّ المكلّف فى الماء الورد الذى ذهب ريحه ، وبقى بصوره الماء ، أنّه هل يصدق وينطبق عليه عنوان الماء المضاف حتّى يصحّ التطهير منه أو لا ؟

فالمرجع فى صحّه الانطباق وعدمه ، ليس إلاّ العرف ، مع أنّ مفهوم الماء المطلق والمضاف معلوم عندهم .

فإن قلت : ففى مثل ذلك يرجع الشك إلى الشكّ فى المفهوم؟

قلنا : نقول بذلك فى كلّ موارد الشكّ فى التطبيق ، من الألفاظ والمصاديق ، إذا لم تكن فيه مسامحه من ناحيه العرف ، كما يتسامحون عاده فى مثل بعض مقادير الأوزان ففى التبن مثلاً يقال بأنّه مثلاً مقدار صاع أو أزيد ، مع أنّه ربّما لا يكون كذلك ، بل يكون أزيد منه بكثير ، لكنّهم يتسامحون فيه بما لا يتسامحون فى مثل الذهب حيث يلاحظون مقدار الحمّصه منه بل أقل لارتفاع ثمنه .

مع أنّ ما ذكره من قوله : «الواضح أنّ الرجوع اليهم إنْ كان مع شكّهم فيه ، فلا يصحّ الرجوع إليه ، وإنْ كان مع علمهم بذلك ، يكون خلاف الفرض» ، ليس على ما ينبغى ، لأنّ الشكّ قد حصل للمكلّف _ لا العرف _ الذى استعان بالعرف بعد أن كان قد شك فى التطبيق ، وأما أهل العرف فهو يعلمون المفهوم المنطبق ، وإلاّـ لجاء هذا الإشكال حتّى فى تشخيص مفهوم الألفاظ أيضاً ، إذ لا يختص الاشكال بخصوص الشكّ فى التطبيق ، كما لا يخفى .

فظهر ممّا ذكرنا أن الاشكال الأوّل غير وارد .

ومنه يظهر الجواب عمّا ذكره فى الاشكال الثانى بالنقض بسائر الأحداث ، لعدم خصوصيّه لحدث الحيض ، لكى يكون ما يخرج من الدم فى النساء محكوماً بالحيضيّه ، عند الشكّ فيها ، دون سائر الأحداث مثل البول والمنىّ .

لأنّ الجواب يكون كالجواب عن الحيض ، بأنّه إنْ كان الشكّ فى تطبيق المفهوم المعلوم على المشكوك ، فإن مرجع رجوعه يكون العرف ، فلا فرق بينهما .

إلاّ أن الاشكال فى كلا الموردين ليس من هذه الجهه ، بل لأمر آخر ستأتى الاشاره إليه ، وهو المذكور فى اشكاله الثالث وغيره ، بقوله : «ونعم ما قال» .

وثالثاً: منع بناء العرف على ذلك عند الشكّ ، إذ لعلّه كان ذلك لمكان علمهم بالحيضيّه ، وأمّا مع الشكّ فلم يعلم بنائهم على الحيضيّه .

ورابعاً: على تقدير تسليم بناءهم على ذلك فى مورد الشكّ ، فبمنع كونه فى الدم الخالى عن الاماره على الحيض ، لاحتمال كونه منهم فيما يصادف العاده أو الصفات ، ولم يظهر منهم البناء على ذلك فى الخالى منها .

ولو سلّم بنائهم فى الخالى منها أيضاً ، فلا اعتبار به ، لعدم امضائه ، إذ الشارع بأخباره قد أرجع المكلفين فى موارد الشك إلى ملاحظه العاده والصفات دون البناء المذكور ، أنّه لو كان ممّا يرجع اليه فى مورد الشكّ ، لكان اللازم التنبيه عليه أيضاً فى صوره فقد العاده والصفات .

فهذا الوجه أيضاً ليس بشىء . إنتهى كلامه(۱) .

أقول : ولقد أجاد فيما أفاد ، حيث أنّ العرف لابناء لهم فيه ، خصوصاً عند الشكّ ، وعلى فرض وجود البناء ، لم يرد إلينا دليل شرعى على جواز الاعتماد عليه والتعبّد على بنائهم ، وعلى فرض وجود دليل لابد أنْ نلاحظ مقدار دلالته ، وسائر ما يعتبر فيه ، وهو لا يكون إلاّ بعد ملاحظه كيفيّه دلاله الأخبار ، كما سيأتى البحث عنها إنْ شاء اللّه تعالى .

۱- مصباح الهدى: ج ۴ ، ص ۴۸۶ .

الثالث: من الأُمور المستدلّ بها : هو بناء المتشرعه فی سیرتهم علی الحیضیّه ، بمحض الرؤیه .

وهو أیضاً مخدوش ، أوّلاً : بعدم معلومیّه استقرار سیرتهم علیه مطلقاً ، حتّی ولو لم یصادف العاده أو الصفات ، وکون بنائهم بمجرّد الشکّ ، إذ هو أوّل الدعوی ، بل الثابت هو استقرار سیرتهم فیما إذا صادف الدم للعاده أو الصفات .

وثانیاً : لو سلّم ثبوته ، ولکن لم تثبت حجیّته ، لعدم العلم باتّصال هذه السیره بزمان المعصوم قدس سره حتّی تکشف عن وجود رأی المعصوم علیه السلام ، لإحتمال نشؤها عن فتوی الأصحاب واجتهادهم .

وممّا ذکرنا من الأجوبه فی قبال الأدلّه ، یمکنک الإجابه عمّا استدلّ به صاحب «کشف اللثام» ، حیث قال ، علی المحکی فی «مصباح الهدی» : «من أنّه لو لم یعتبر الإمکان ، لا یمکن الحکم بحیضیّه دم أصلاً ، لعدم حصول التبیّن به وجداناً ، وعدم اماره أُخری علیه غیر القاعده ، لأنّ الصفات لا تعتبر إلاّ عند الأختلاط بالاستحاضه لا مطلقاً ، لجواز تحقّق الحیض بدون الصفات بالنصّ والإجماع» .

ولکن یرد علیه أوّلاً : بأنّا نلتزم بالتالی ولا یکون باطلاً .

وثانیاً : بالمنع عن أصل الملازمه ، لامکان الحکم به بواسطه وجود الاماره المعتبره کالعاده ، مع حصول التعیین به کثیراً ، کما یدلّ علیه قول الصادق علیه السلام فی موثقه ابن جریر : «دم الحیض لیس به خفاء» .

وقوله علیه السلام فی مرسله یونس : «دم الحیض أسود یعرف» .

وثالثاً: قیام النصّ والإجماع علی جواز خلوّ الحیض عن الصفات ، لا یستلزم الحکم به عند انتفائها ، لإمکان کون الخالی منها ممّا علم حیضیّته بالوجدان ، أو بتصادفه مع العاده ، فلا محذور فی الرجوع إلی اصاله عدم الحیض ، إذا لم یقم

دلیلٌ علی اعتبار القاعده ، ولم یکن هناک یقینٌ ولا اماره علی کونه حیضاً ، مضافاً إلی إمکان استفاده هذه القاعده من النصوص أو الإجماع ، إن تمّت دلالتهما ، کما سیأتی بحثها عن قریب إنْ شاء اللّه .

الرابع: من الأمور استدلّ بها : الإجماعات المنقوله ، بل قد یقال بوجود المحصّل منه .

وفی «الجواهر» : «أنّها عند المعاصرین ومن قاربهم من القطعیّات التی لا تقبل الشکّ والتشکیک ، حتّی أنّهم أجروها فی کثیر من المقامات التی یشکّ فی شمولها لها ککون حدّ الیأس مثلاً ستّین سنه ، وعدم اشتراط التوالی فی الثلاثه ، ونحو ذلک من المقامات ، التی وقع النزاع فی إمکان کونه حیضاً عند الشارع وعدمه . . . إلی آخر کلامه»(۱) .

وقد قَبل المحقّق الهمدانی هذا الإجماع ، بل قد یظهر من کلمات صاحب «المستمسک» المیل إلی القبول ، حیث قال : «السادس : الإجماعات المتقدّمه ، المتلقاه بالقبول من حاکیها ، وکفی بها دلیلاً علیها ، ولا سیّما مع تأییدها أو اعتضادها بما سبق» إنتهی محل الحاجه(۲) .

هذا خلافاً لجماعه أُخری من المحقّقین والمتأخّرین ، مثل المحقّق الثانی ، حیث خالف مع أصل القاعده ، وکذلک والمقدّس الأردبیلی ، وصاحب «المدارک» ، حیث خالفا الإجماع ، کما یظهر ذلک من المحقّق الآملی والخمینی ، حیث أنکرا أصل وجود الإجماع أوّلاً ، وعلی فرض تسلیم وجوده انکرا حجیّته

۱- جواهر الکلام: ج ۳ ، ص ۱۶۴ .

۲- المستمسک: ج ۳ ، ص ۲۳۸ .

فی مثل المقام ، فلا بأس بنقل کلام من أدّعی قیام الإجماع علی القاعده ، وهو کما عن «المعتبر» و«المنتهی» و«الخلاف» و«النهایه» ، فلا بأس هنا بذکر کلامهم ، حتّی یتّضح مرادهم من الإجماع . ومورده ، فنقول : قال الشیخ فی «الخلاف» : الصفره والکدره فی أیام الحیض حیضٌ ، وفی أیام الطهر طهر ، سواء کانت أیام العاده أو الأیام التی یمکن أن تکون حائضاً فیها ، وعلی هذا أکثر أصحاب الشافعی .

إلی أن قال : دلیلنا علی صحّه ما ذهبنا إلیه ، إجماع الفرقه ، وقد بیّنا أن اجماعها حجّه ، وأیضاً روی محمّد بن مسلم ، قال : «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن المرأه تری الصفره فی أیامها؟ فقال: «لا تُصلّی حتّی تنقضی أیامها ، وإنْ رأت الصفره فی غیر أیامها ، توضّأ وصلّت» ثمّ تمسّک بروایه أبی بصیر(۱) .

بل قد نقل «الجواهر» عن «المبسوط» تفسیر قوله والصفره والکدره فی أیام الحیض ، حیضٌ بأیّام الإمکان(۲) .

وعن «المعتبر» للمحقّق قدس سره ، حیث قال: «وما تراه المرأه بین الثلاثه إلی العشره حیض ، إذا انقطع ، ولا عبره بلونه ، ما لم یعلم أنّه لقرح أو لعذره ، وهو إجماع ، ولأنّه زمان یمکن أن یکون حیضاً ، فیجب أن یکون الدم فیه حیضاً»(۳) .

وعن «المنتهی» قوله : «کلّ دم تراه المرأه ما بین الثلاثه إلی العشره ، ثمّ ینقطع علیها ، فهو حیض ، ما لم یعلم أنّه لعذره أو قرح ، ولا اعتبار باللون ، وهو مذهب علمائنا

۱- الخلاف: ج ۱ ، ص ۲۳۵ .

۲- المبسوط: ج ۱ ، ص ۴۳ .

۳- المعتبر: ج ۱ ، ص ۲۰۳ .

أجمع ، ولا نعرف مخالفاً ، لأنّه فی زمان یمکن أن یکون حیضاً ، فیکون حیضاً»(۱) .

وعن «النهایه» قوله : «کلّ دم یمکن أن یکون حیضاً ، وینقطع علی العشره ، فإنّه حیضٌ ، سواءً اتّفق لونه أو اختلف ، قوی أو ضعف ، إجماعاً . ثمّ استدلّ : بأنّه دمٌ فی زمان یمکن أن یکون حیضاً»(۲) .

بل قد نقل صاحب «مصباح الهدی» للآملی قدس سره عن «جامع المقاصد» و«شرح الروضه» : «أنّه ــ أی قضیه کلّ دم یمکن أن یکون حیضاً فهو حیضٌ ــ متکرّرٌ فی کلام الأصحاب ، بحیث یظهر أنّه ممّا أجمعوا علیه»(۳) .

هذه جمله ما وجدناه من نقل الإجماع علی قاعده الإمکان ، بتعابیر متفاوته ، وفی موارد مختلفه .

ولا یخفی علیک أنّ شیئاً من هذه الکلمات لا تفید علی قیام الاجماع علی القاعده ، بل فی بعضها علی خلافه أدلّ ، کما اشار إلی ذلک المحقّق الآملی والخمینی قدس سرهم ، تبعاً للآخرین لأنّ فی کلام «المعتبر» و«المنتهی» و«النهایه» إقامه الإجماع علی مسأله فرعیّه ، وهو الحکم بالحیضیّه فی دم قد خرج بین الثلاثه والعشره ــ المحکوم بالحیضیّه أصلًا ــ من ذات العاده أو بالصفات ، ومن الحکم علیها بالحیضیّه ، وهذا ممّا لا کلام فیه ، حتّی لو لم یکن فی البین قاعده الإمکان ، أو لم نقل بعمومها وشمولها له ، کما یشهد لذلک تقدیمهم دعوی الإجماع علی القاعده ، أی ذکروا القاعده بعد اقامه الإجماع علی المسأله ، فلو کان مقصودهم قیام الإجماع علیها ، لکان الأجدر جعل الإجماع بعدها .

بل وهکذا مثله کلام الشیخ فی «الخلاف» من الحکم بالحیضیّه فی أیام

۱- المنتهی: ج ۱ ، ص ۳۱ .
۲- نهایه الأحکام: ج ۱ ، ص ۱۳۴ .
۳- مصباح الهدی: ج ۴ ، ص ۴۹۰ .

الحیض ، فهو أیضاً حکم ثابت إذ من المعلوم أنّ المرأه فی تلک الأیّام لا ترجع إلی ملاحظه لون دمها إذ هو حیض ، حتّی کان لون دمها بالصفره والکدره ، ولا یرتبط هذا بالقاعده وإنّما الحکم بمقتضی معلومیّه الموضوع لها .

نعم غایه ما قام به الشیخ رحمه الله أنّه تمسّک بروایه محمد بن مسلم وأبی بصیر ، وفسّر لفظ (الأیام) فی قوله : «لا تصلّی حتّی تنقضی أیامها» بأیام الإمکان ، کما قد صرّح به صاحب «الجواهر» نقلاً عن «المبسوط» .

وهذا لا یعدّ إلاّ اجتهادا من قبل الشیخ رضی الله عنه ، ولیس بحجّه لنا ، لإمکان الحکم بالحیضیّه فیه حتّی مع فقد القاعده ، وکون المراد من (الأیام) هی الأیام المعهوده والمشاره إلی ما هو المتعارف عند النساء والمشهوره عندهن بأیّام العاده ورؤیه الدم وغیرها .

کما قد یؤیّد ما ذکرناه تعریف لفظ (الأیام) فی بعض الأخبار بالألف واللام العهدی .

بقی هنا دعوی الاجماع الوارد فی کلام المحقّق الثانی و«الروضه» فنقول : مضافا إلی مخالفه الأوّل لأصل القاعده ، إنّه مرهون بما قد عرفت من عدم وجود کلام صریح فی تعلق الإجماع لخصوص القاعده ، دون المسأله ، فلعلّها استفاد ذلک من ظاهر تلک الکلمات التی قد عرفت المناقشه فیها . هذا أوّلاً .

وثانیاً : هذا کله مع امکان أن یقال : لعلّ مراد العلاّمه والمحقّق من التمسّک بالقاعده ، هو لتمهید موضوع الاستصحاب للزائد إلی العشره ، لا تمسکاً بقاعده الإمکان کما اشار إلی ذلک الشهید فی «الذکری» ، وتبعه المحقّق الخمینی قدس سره .

وثالثاً : یحتمل أن یکون إجماعهم _ لو سلّمناه _ مستنداً إلی استفادتهم من الأخبار ، ویعدّ هذا إجتهاداً منهم من الأخبار ، فیصیر الإجماع حینئذ مدرکیّاً غیر

حجّه ، حتّی لو کان اجماعاً محصّلاً ، فضلاً عن المنقول منه .

ولکن مع ذلک کلّه یکون العمل علی وفق الاحتیاط فیما فیه هذه القاعده _ خصوصاً إذا استظهرناها من الأخبار التی نشیر إلیها بعد ذلک ، مع ذهاب جلّ الأصحاب إلیها _ أمراً جیّداً وحسناً .

وهکذا ثبت أنّ المسأله متوقفه علی ملاحظه النصوص والأخبار التی أدّعی دلالتها علی قاعده الإمکان ، فإن دلّت وثبتت ، فإنّه یکون الإجماع المدّعی _ أو لا أقل من الشهره المحقّقه _ مؤیّداً بالنصوص وإلاّ فإنّ مجرّد دعوی الإجماع فی مثل هذه المساله _ التی کثرت الأخبار والقواعد فیها ، بحیث یمکن أن یکون اتّکال القوم علیها ، ویحتمل أن تکون هی المنشأ لحصول الإجماع _ لا یمکن أن یُنشی دلیلاً مستقلاًّ فی المسأله ، کما لا یخفی علی المتأمّل .

الخامس ممّا استدلّ به للقاعده : هو الأخبار والنصوص العدیده الوارده فی هذا الباب وهی العمده فی المسأله ، وهی علی طوائف : طائفه : دلّت ووردت فی تحیّض الحامل ، والتعلیل فیها بأنّ الحُبلی ربّما قذفت بالدم ، مثل : صحیحه عبد اللّه بن سنان ، عن أبی عبداللّه علیه السلام : «أنّه سأل عن الحُبلی تری الدم أتترک الصلاه؟ قال: نعم إنّ الحُبلی ربّما قذفت بالدم»(1) .

منها : مرسله حریز ، عمّن أخبره ، عن أبی جعفر ، وأبی عبد اللّه علیهماالسلام : «فی الحُبلی تری الدم؟ قال: تدع الصلاه ، فإنّه ربّما بقی فی الرحم الدم ، ولم یخرج وتلک الهراقه»(2).

حیث یدلّ علی أن احتمال قذف الدم موضوع للتحیّض ، وهذا هو قاعده

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۰ من أبواب الحیض، الحدیث ۱ _ ۹ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۰ من أبواب الحیض، الحدیث ۱ _ ۹ .

الإمكان بواسطه التعليل للحكم بلفظ ربّما المفيد بكونه للإمكان .

وأجاب عنه شيخنا الأعظم قدس سره فی «طهارته» بقوله : «إنّ الظاهر أن لفظ (ربّما) للتكثير جیء لرفع الاستبعاد ، ولم يقصد تعليل الحكم بالاحتمال» .

واتّبعه فيه المحقّق الخمينی قدس سره ، مع زياده تفصيل وتوضيح فی كتاب «الطهاره» بما لا يخلو عن فائده .

فقال: إن الحكم لما كان محلّ خلاف بين العامّه ، وكان أبو حنيفه منكراً لإجتماع الحيض مع الحمل(۱) ، وردت هذه الروايات لرفع استبعاد اجتماعهما ، ولهذا ترى فی بعضها ذكر وجه خروج دم الحيض مثل صحيحه سليمان بن خالد ، قال: «قلت لأبی عبد اللّه عليه السلام : جُعلت فداك ، الحبلى ربّما طمثت؟ قال: نعم ، وذلك أن الولد فی بطن أُمّه غذاؤه الدم ، فربّما كثر ففضل عنه ، فإذا فضل دفعته ، فإذا دفعته حرمت عليها الصلاه»(۲) .

فقوله : «إنّ الحبلى ربّما قذفت بالدم» إخبارٌ عن الواقع لرفع الاستبعاد ، لا للتعبّد بجعل الدم حيضاً بمجرّد الاحتمال .

وكذلك الأمر فی صحيحه أبی بصير ، عن أبی عبد اللّه عليه السلام : «قال: سألته عن الحُبلى ترى الدم؟ قال: نعم ، أنّه ربّما قذفت المرأه الدم وهی حُبلى»(۳) .

وهی كالصريحه فيما ذكرناه ، فإنّ قوله : «نعم» ، جوابٌ عن سؤاله بأنّ الحبلى ترى الدم أو لا ، وقوله : «إنّه ربّما قذفت» ، إخبار عن واقع محفوظ ولا معنى

۱- انظر الخلاف: ج ۱ ، ص ۲۳۹ ، المغنی ابن قدامه: ج ۱ ، ص ۳۷۱ ، فتح الغرير ذيل المجموع: ج ۲ ، ۵۷۶ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۰ من أبواب الحيض، الحديث ۱۰ _ ۱۴ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۳۰ من أبواب الحيض، الحديث ۱۰ _ ۱۴ .

للتعبّد فی هذا المقام . إنتهی کلامه .

نتیجه کلامه : أنّ استعمال کلمه (ربّما) لیس لبیان الحکم فی ظرف الشکّ ، فی کونه حیضاً أم لا ، حتّی یکون دلیلًا علی التعبّد بالاحتمال وقاعده الإمکان ، بل کان استعماله لرفع الاستبعاد فی الجمع بین الحمل والحیض ، ردّاً علی أبی حنیفه ومن وافقه ، هذا أوّلاً .

وثانیاً: إذا لاحظت أخبار باب الحُبلی فی الحیض ، تجد أنّ المراد من الدم التی تراه المرأه هو الدم المعهود فی النساء ، کما أشار إلیه سیدّنا الأُستاذ بعد ذلک ، وقال ما لفظه: «ولا یخفی أنّ مضمون الروایات التی ذکر فیها هذه الجمله واحد ، فقوله فی صحیحه عبد اللّه المتقدّمه : «إنّ الحبلی تری الدم أتترک الصلاه» ، مراده أنّها تری الدم المعهود مثل سائر النساء ، فهل علیها أن تترک الصلاه أو لا؟ ولهذا عُرّف الدم فی الروایات باللام ، کما تری فی صحیحه عبد الرحمن ، وهی : «قال سألت أبا الحسن علیه السلام عن الحُبلی تری الدم ، وهی حامل ، کما کانت تری قبل ذلک فی کلّ شهر ، هل تترک الصلاه؟ قال: تترک الصلاه إذا دام»(۱) .

وفی صحیحه ابن مسلم ، عن أحدهما علیهم السلام : «قال: سألته عن الحُبلی تری الدم ، کما کانت تری أیام حیضها مستقیماً فی کلّ شهر . . .»(۲) .

إنّ السؤال عن ترک الصلاه ، بعد الفراغ عن کون الدم فی أیام العاده ، أو خارجا بصفات الحیض ، لاحتمال أن لا یجتمع الحیض والحبل ، کما قاله أبو حنیفه .

وکیف کان فالتأمّل فی الروایات یورث القطع بعدم کونها فی مقام افاده القاعده .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۰ من أبواب الحیض، الحدیث ۲ ـ ۳ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۳۰ من أبواب الحیض، الحدیث ۲ ـ ۳ .

ونتيجه كلامه : أنّ ما يحكم بالحيضيّه فى الدم الخارج حال الحمل ، ليس إلّا الدم المعهود لغير الحامل ، من ذات العاده ، أو المتّصفه بصفات الحيض ، لا أن يكون الدم محكوماً بالحيضيّه بمجرّد الإحتمال ، حتّى يكون أصلاً فى المسأله .

ولا اماره عقلائيّه حتّى يقال إنّها تعبديّه ، بواسطه دلاله هذه الأخبار ، بل المراد منها ليس إلّا الاشاره إلى ما هو أمر متعارف فى الواقع الخارجى عند النساء إذا كنّ فى فتره الحمل .

وثالثاً: يمكن المنع عن دلاله هذه الأخبار ، بل لعلّها تدلّ على عدم الاعتبار بقاعده الإمكان ، كما اشار إليه أستاذنا ، وقال: «بل يمكن أن يُدّعى أنّ فى أخبار جواز اجتماع الحمل والحيض ، ما يشهد بعدم اعتبار قاعده الإمكان ، للارجاع إلى الصفات ، ففى صحيحه أبى المغرا ، قوله عليه السلام : «إن كان دماً كثيراً ، فلا تصلّين ، وان كان قليلاً ، فلتغتسل عند كلّ صلاتين»(۱) .

وفى موثقه إسحاق قوله عليه السلام : «إنْ كان دماً عبيطاً فلا تصلّى ذلك اليومين ، وأن كان صفره فلتغتسل عند كلّ صلاتين»(۲) .

وفى روايه محمد بن مسلم قوله عليه السلام : «إنْ كان دماً أحمراً كثيراً فلا تُصلّى ، وإنْ كان دماً قليلاً أصفر فليس عليها إلّا الوضوء»(۳) .

فتحصّل أنّ الاستدلال بهذه الروايات للقاعده فى غير محلّه) ، إنتهى كلامه(۴) .

فهذه الطائفه من الأخبار غير دالّه على المطلوب ، وهو حجيّه قاعده الإمكان

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۰ من أبواب الحيض، الحديث ۵ ، ۶ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۰ من أبواب الحيض، الحديث ۵ ، ۶ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۳۰ من أبواب الحيض، الحديث ۱۶ .

۴- كتاب الطهاره للخمينى: ج ۱ ، ص ۵۶ _ ۵۸ .

من کلمه (ربّما) ، حیث تفیید التعلیل للحکم ، بعدما عرفت من إمکان افاده رفع الاستبعاد من الحکم بالتحیّض .

وعلی فرض التسلیم فی عدم الظهور علی ما ادّعیناه ، ولکنّه غیر منتفٍ فی فرض الاحتمال ، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

وممّا ذکرنا یظهر الجواب عمّا استدلّوا بطائفه أُخری من الأخبار ، وهی المشتمله علی الحکم بالتحیّض ، قبل وقت حیضها ، بواسطه التعلیل ، بأنّه ربّما تعجّل بها الوقت وهو مثل ، موثقه سماعه : «قال: سألته عن المرأه تری الدم قبل وقت حیضها؟ فقال: إذا رأت الدم قبل وقت ، فلتدع الصلاه ، فإنّه ربّما تعجّل بها الوقت»(۱) .

حیث استدلّوا بأنّ کلمه (ربّما) یکون بصدد بیان الحکم بالحیضیّه ، بمجرّد احتمال کونه حیضاً ، ولیس ذلک إلّا من باب دلاله قاعده الإمکان .

مع أنّ الأمر لیس کذلک ، بل المقصود من هذه الکلمه ، بیان ما هو یتحقّق فی الواقع عاده ، من تقدیم وقت العاده وتعجّلها ما قد تتأخّر عن وقتها ، وإخبارٌ بأنّ الدم المعهود للنساء لیس لها وقت منضبط ، بحیث لا تتقدّم ولا تتأخّر بیوم أو یومین .

کما أنّه قد یشهد علی ما ذکرنا ، استعمال لفظ (التعجیل) بقوله: «وربّما تعجّل بها الوقت» ، حیث یشعر بکونه اشاره إلی تلک العاده ، مع أنّه لو کان المقصود بیان قاعده الإمکان والحکم بالحیضیّه ، بمجرّد الاحتمال ، لما احتاج إلی الاستعجال للدم المعهود ، بل لحکم به بمجرّد الرؤیه .

بل قد یؤیّد ما ادّعیناه ذکر الیوم والیومین فی التقدیم والتأخیر ، حیث یدلّنا علی أنّ المراد من التعجیل هو بملاحظه الدم المعهود فی العاده ، لا بیان قاعده

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۳ من أبواب الحیض، الحدیث ۱ .

الإمکان ، کما لا یخفی .

وقد استدلّوا لمدّعاهم بطائفه أُخری ثالثه من الأخبار : وهی تدلّ علی أنّ ما رأتها قبل أیام ، فهو من الحیضه الأُولی ، کصحیحه محمد بن مسلم ، عن أبیجعفر علیه السلام : «قال: إذا رأت المرأه الدم قبل عشره أیام ، فهو من الحیضه الأُولی ، وإنْ کان بعد العشره ، فهو من الحیضه المستقبلّه»(۱) .

وأیضا : روایه أخری مرویه عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، قال: «أقلّ ما یکون الحیض ثلاثه ، وإذا رأت الدم قبل عشره أیام ، فهو من الحیضه الأُولی ، وإذا رأته بعد عشره أیام ، فهو من حیضه أُخری مستقبله»(۲) .

وأیضا : روایه عبد الرحمن ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، قال: «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن المرأه إذا طلّقها زوجها ، متی تکون هی أملک بنفسها؟ قال: إذا رأت الدم من الحیضه الثالثه ، فهی أملک بنفسها . قلت: فإن عجّل الدم علیها قبل أیام قرئها؟ فقال: إنْ کان الدم قبل عشره أیام ، فهو أملک بها ، وهو من الحیضه التی طهرت منها ، وإنْ کان الدم بعد العشره أیام فهو الحیضه الثالثه ، وهی أملک بنفسها»(۳) .

حیث استدلّوا بها علی أنّها دلّت علی أنّ الدم بمجرّد رؤیته محکوم بالحیضیّه ، غایه الأمر أنّه إذا کان قبل العشره فمن الحیضه الأُولی ، وبعد العشره فمن الثانیه .

هذا ، ولکن الانصاف _ بعد التأمّل فیها _ أنّ الکلام فیها کان بعد الفراغ عن

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۰ و ۱۱ من أبواب الحیض، الحدیث ۱۱ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۰ و ۱۱ من أبواب الحیض، الحدیث ۱۱ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۷ من أبواب العده فی کتاب الطلاق، الحدیث ۱ .

كونها حيضاً ، ولو بواسطه وجود الصفات أو العاده ، غايه الأمر أُريد منه بيان لزوم وجود أقلّ الطهر وهو العشره بين الحيضتين ، فلأجل ذلك حكم بكونها من الأُولى إذا كان قبل العشره ، وإلّا فمن الثانيه .

بل قد يؤيّد ما قلنا ــ كما قد أُشار إليه بعض الاعلام ــ ورود قوله : «إذا رأت الدم» عقيب قوله : «أقلّ ما يكون الحيض ثلاثه» ، فى روايه ابن مسلم ، حيث يفهمنا كون المراد هو دم الحيض ، كما أنّ قوله فى روايه عبد الرحمن : «فإنّ عجّل الدم عليها قبل أيام قرئها» ، يكون كالصريح فى كون الكلام فيما هو المسلّم كونها حيضاً ، وطريق حصول العلم بها يكون غالباً بواسطه الصفات والقرائن والامارات الموجوده عندهنّ ، فدلاله هذه على قاعده الإمكان فى غايه الاشكال ، كما اشار إليه صاحب «الجواهر» والمحقّق الآملى والحكيم والخمينى وغيرهم(قدّس سرّهم) .

وقد استدلّوا لمدّعاهم أيضاً بطائفه رابعه : وهى مثل صحيحه عبد اللّه بن المغيره ، عن أبى الحسن الأوّل عليه السلام : «فى امرأه نفستْ فتركت الصلاه ثلاثين يوماً ، ثمّ طهرت ، ثمّ رأت الدم بعد ذلك؟ قال: تدع الصلاه ، لأنّ أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس»(۱) .

وجه الاستدلال : هو الحكم بالحيضيّه بمجرّد رؤيه الدم بعد الطهر ، بعد ثلاثين ، فليس هذا إلّا لأجل قاعده الإمكان .

وفيه : إنّ هذه الروايه يحتمل كونها غير معمول بها عند الأصحاب ، لاعراضهم عن مفادها ، الموجب للسقوط عن الحجيّه ، لأجل أنّها قد جعلت أيام النفاس

۱- وسائل الشيعه: الباب ۵ من أبواب النفاس، الحديث ۱ .

بثلاثين يوماً ، حيث لم يفت الأصحاب بذلک ، هذا إنْ لم يرد من قوله : «لأنّ أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس» ، بيان أنّ النفاس لا يكون تمام ثلاثين ، بل هو مركّبٌ من النفاس والطهر ، فلا وجه لترک الصلاه فی جميع تلک الأيام ، فكأن فی مقام بيان ردع كون تمام الثلاثين نفاساً ، إلاّ أنّه حكم صادر تقيّه ، ولولاها لصارت حجّه وقابلًا للاستدلال .

وهكذا يستفاد كون الدم حيضاً ، لأجل تعريف الدم الخارج بالدم المعهود فی مقابل الصفره ، حيث يكون هو إماره الحيضيّه عند الاشتباه بينه وبين الاستحاضه ، كما ترى مثله فی سائر الأخبار ، مثل الصحيحه التی رواها عبدالرحمن بن الحجّاج ، قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام : عن امرأه نفستْ ، فمكثت ثلاثين يوماً أو أكثر ، ثمّ طهرت وصلّت ، ثمّ رأت دماً وصفره؟ قال: إنْ كان صفره فلتغتسل ولتصلّ ، ولا تمسک عن الصلاه»(۱) .

وروى الشيخ الطوسی رحمه الله مثلها ، إلاّ أنّه قال: «فمكثت ثلاثين ليله أو أكثر» ، وزاد فی آخرها : «فإن كان دماً ليس بصفره فلتُمسِک عن الصلاه أيام قرئها ، ثمّ تغتسل ولتصلّ»(۲) .

فالروايه تدلّ على الحكم بالحيضيّه بالاماره والصفه ، لا بقاعده الإمكان بمجرّد الرؤيه ، لأنّه إن كان المقصود هو هذا ، لما احتاج إلى ذكر لزوم ملاحظه الاماره من الصفره الوارده فی روايه الشيخ .

والظاهر كون الروايتين واحده ، فعند دوران الأمر بين الزياده والنقصيه ، تكون

۱- وسائل الشيعه: الباب ۵ من أبواب النفاس، الحديث ۲ .

۲- وسائل الشيعه : الباب ۵ من أبواب النفاس، الحديث ۳ .

أصاله عدم الزياده مقدّمه على الآخر ، لكثره السهو والخطأ فى النقصان دون الزياده .

وإنْ اغمضنا الطَّرف عن جميع ما ذكرنا ، وذهبنا إلى تعدّد الروايه ، فعند ذلك يصير الحديث الأوّل ذو احتمالين : من كونها تفيد قاعده الإمكان ، وإنّها وارده لبيان دم الحيض المفروغ عنه .

ولكن برغم ذلك تسقط عن الاستدلال أيضاً لأجل الاحتمال ، كما هو واضح عند أهل الاستدلال .

واستدلّوا بطائفه خامسه من الاخبار وهى : مثل صحيحه يونس بن يعقوب ، قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام : المرأه ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تدع الصلاه . قلت: فإنّها ترى الطهر ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تصلّى . قلت: فإنّها ترى الدم ثلاثه ايام أو اربعه؟ قال: تصلّى . قلت: فإنّها ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تدع الصلاه ، تصنع ما بينهما وبين شهر ، فإن انقطع عنها الدم ، وإلاّ فهى بمنزله المستحاضه»(۱) .

منها : وهى قريبه من الخبر السابق ، وهى الروايه التى رواها أبى بصير(۲) .

وجه الاستدلال بها : هو الحكم بالحيضيّه بمجرّد رؤيه الدم خلال الأيّام الثلاثه أو الأربعه ، ولا يكون ذلك إلاّ من جهه قاعده الإمكان .

وفيه : أنّه لا يجوز التمسّك بهما على حسب ظاهر النصّ ، لأنّ مقتضى الأخذ بظاهرهما هو كون الحيض أكثر من عشره أيام ، والطهر المتخلّل بين الحيضتين أقلّ منهما ، وكلاهما خلاف الواقع ، فلابدّ إمّا من طهرهما أو توجيههما بما لم يخالف مع ما تسالم به الأصحاب .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۶ من أبواب الحيض، الحديث ۲ و ۳ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۶ من أبواب الحيض، الحديث ۲ و ۳ .

ولـذلک تری الشیـخ الطوسـی قـدس سـره قد وجّههما بما فی «الوسائل» نقلاً عنه ، وقال : «الوجه فی هذین الخبرین ، أن نحملها علی امرأه اختلطت عادتهـا فی الحیض ، وتغیّرت عن اوقاتهـا ، ولـم یتمیّز لهـا دم الحیض من غیره ، أو تری مـا یشـبه دم الحیض أربعه أیام ، وتری ما یشـبه دم الاسـتحاضه مثل ذلک . قال : ففرضـها أنْ تترک الصـلاه کلّما رأت ما یشـبه دم الحیض ، وتصلّی کلّما رأت ما یشبه دم الاستحاضه إلی شهر» .

وقال المحقّق فی «المعتبر» هذا تأویلٌ لا بأس به .

ولا یقال : الطهر لا یکون أقلّ من عشره أیام .

لأنّا نقول : هذا حقٌ ، ولکن هذا لیس بطهر علی الیقین ، ولا حیضاً ، بل هو دمٌ مشتبهٌ فعمل فیه بالاحتیاط) .

إنتهی ما فی «الوسائل»(۱) .

بـل فی «طهـاره» المحقّق الخمینی قـدس سـره ، قـال: وقـد وجّههما الشـیخ والمحقّق بما لا بأس به(۲) ، حیـث یظهر منه ارتضـائه بذلک .

ولکـن قـد یرد علیهـا : أنّه علی فرض کـون تحریم الصـلاه فی حـال الحیض تشـریعیّاً لا ـ ذاتیّاً ، لکن ترکهـا لهـا بمجرّد احتمـال الحیضیّه مشکلٌ ، لاحتمال کونها واجبه ، ولا یعدّ ترکها موافقا للاحتیاط .

کمـا أنّه علی فرض کون تحریهما ذاتیّاً ، فهو مجزی فی مثله بالأخـذ بأحـدهما من الترک أو الفعل ، لـدوران أمرها بین الوجوب والحرمه ، لأنّه إنْ کان حیضاً ،

۱- وسائل الشیعه: ص ۵۴۵ المحشّی بحاشیه المرحوم الربّانی .

۲- الطهاره للمحقّق الخمینی ، ج ۱ ، ص ۶۲ .

فیحرم علیها فعل الصلاه ، وإلاّ یجب کما لا یخفی .

وکیف کان ، لا یمکن التمسّک بمثلها لقاعده الإمکان .

هذا لو لم نقل بکون اللام فی الدم عهدیّاً ، مشیرا إلی دم الحیض الثابت بالصفات والامارات ، الموجبه للحکم بالحیضیّه قطعاً ، کما قد عرفت بیانه .

وقد استدلّوا لذلک بطائفه سادسه من الأخبار وهی : صحیحه منصور بن حازم ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، قال: «أی ساعه رأت المرأه الدم ، فهی تفطر الصائمه إذا طمثت»(۱) .

وغیر ذلک من الأخبار التی تشابه هذا الخبر ، ووجه الاستدلال واضحٌ .

کما أنّ جوابه یظهر من التأمّل فیما ذکرناه سابقاً ، من کون الدم فیها معهود ، إمّا هو معلوم عندهنّ بکونه حیضاً من جهه الصفات أو العاده ، أو سائر القرائن ، الامارات لوضوح أن السؤال لیس إلاّ من حیث ملاحظه أن دم الحیض فی الیوم ، موجب لبطلان الصوم ، أو یوجب القضاء علیها إذا کان رؤیتها له بعد ساعهٍ من دخول الوقت ، وهذا لا یکون إلاّ بعد الفراغ عن کون الدم حیضاً ، کما لا یخفی .

وقد استدلّوا لذلک بطائفه سابقه من الاخبار وهی : مثل الخبر الذی رواه صاحب «الوسائل» ، بسنده عن محمد بن مسلم ، قال: «سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن المرأه تری الصفره فی أیامها؟ فقال : لا تصلّی حتّی تنقضی أیّامها ، وإنْ رأت الصفره فی غیر أیامها ، توضّأت وصلّت»(۲) .

وجه الاستدلال واضح ، حیث حکم الإمام بترک الصلاه برغم إمکان کون الدم

۱- وسائل الشیعه: الباب ۵۰ من أبواب الحیض، الحدیث ۱ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۴ من أبواب الحیض، الحدیث ۱ .

حیضاً ، وذلک لأجل قاعده الإمکان .

وفیه ما لا یخفی ، من الظهور فی کون المراد من الأیام هی العاده ، کما یشهد بذلک التصریح بأیام الحیض ، فی مرسله یونس(۱) ، أو بأیام العاده کما فی روایه إسماعیل الجعفی(۲) .

واظهر من جمیع ذلک الروایه التی رواها علی بن جعفر(۳) فی هذا الباب(۴) ــ أی من أبواب الحیض ــ حیث قد بیّن فیها من کون الصفره التی تراها فی أیام طمثها موجبه لترک الصلاه لکن لا مطلقاً ، فاحتمال کون المقصود هو الحکم بالحیضیّه بمجرّد احتمال کونه حیضاً ، حتّی یساعد مع القاعده ، خال عن وجه وجیه .

مع أنّه لو سلّمنا الاحتمال بذلک ، فإنّه لا یکفی فی الاستدلال ، کما عرفت منّا ذلک فیما تقدّم .

وبذلک یظهر لک وجه الاستدلال ، بصحیحه العیص بن القاسم ، قال: «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن امرأه ذهب طمثها سنین ، ثمّ عاد إلیها شیء؟ قال: تترک الصلاه حتّی تطهر»(۵) .

بأن یکون عود الشیء أعمّ من الموصوف بصفات الحیض وغیره ، وفی زمان العاده وغیره .

کما یظهر لک جوابه بأن ظاهر العود هو وحدته مع ما کان قبله ، ظنّاً أنّ الدم المعهود قبل الانقطاع کان هو الحیض ، فیکون العود متعلّقاً به أیضاً ، فلا ینطبق إلّا

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴ من أبواب الحیض، الحدیث ۳ ، ۴ ، ۸ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۴ من أبواب الحیض، الحدیث ۳ ، ۴ ، ۸ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۴ من أبواب الحیض، الحدیث ۳ ، ۴ ، ۸ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۳۲ ، من أبواب الحیض، الحدیث ۱.

۵- وسائل الشیعه: الباب ۳۲ من أبواب الحیض، الحدیث ۱.

على تيقن الحيض بالصفات والامارات ، أو العاده الموجبه لعلمها بكونه من الحيض ، مع ما عرفت من عدم كفايه مجرّد وجود الاحتمال فى الاستدلال .

وكذا استدلّوا للقاعده : بما ورد من الحكم بالحيضيّه بمجرّد الرؤيه فى أيام الاستظهار ، من الحكم بترك العباده بالرؤيه ، وليس هو إلّا لأجل قاعده الإمكان ، وهو مثل روايه محمد بن مسلم ، عن أبى جعفر عليه السلام : «فى الحائض إذا رأت دماً بعد أيامها التى كانت ترى الدم فيها ، فلتقعد عن الصلاه يوماً أو يومين» .

وغير ذلك ممّا يستفاد منها ذلك .

وفيه : أنّ أخبار الاستظهار ، إنّما تدلّ على ترك العباده احتياطاً ، من جهه الشكّ فى كون الدم الذى تراه حيضاً ، ولذلك عليها أن تراعى حتّى تستكشف حالها بالتجاوز عن العشره وعدمه ، فأين هذا مع الحكم بالحيضيّه بمجرّد الرؤيه؟ والشاهد على ذلك ، هو الأمر بالعباده بعد انقضاء أيام الاستظهار ، من اليوم واليومين ، من انقضاء العاده قبل تمام العشره ، مع احتمال الحيضيّه فيه ، فلا يرتبط ذلك بقاعده الإمكان .

وكذا استدلّوا بالأخبار الوارده فى المشتبه بين الدم القرحه والعُذره ، وأنّه مع فقد الاماره منهما يحكم بالحيضيّه الظاهره ، من اكتفاء الشارع بالحيضيّه بمجرّد الرؤيه ، لأجل قاعده الإمكان ، من دون حاجه إلى وجود اماره داله على الحيض .

وفيه : إنّ مورد هذه الأخبار ، إنّما كانت فى ما اشتبه بين الأمرين من الحيض أو الاستحاضه ، أو بينه وبين القرحه ، أو بينه وبين العُذره ، مع العلم بانتفاء الثالث ، ولذلك ترى أنّ الإمام عليه السلام قد بيّن لكلّ واحد منها علامه واماره ، فمن المعلوم فى مثل اطراف العلم الإجمالى إذا انتفى أحد المحتملين يتعيّن الآخر ، فليس هذا من باب الحكم به بمجرّد الرؤيه حتّى يستفاد منه القاعده .

والحاصل : أن الفقيه لا يطمئن من هـذه الطوائف من الأخبار ، كون المقصود بيان قاعـده الإمكان ، بحيث يجعله أصـلًا أو اماره قـابلين للرجوع إليهـا عنـد الشـكّ فى الحيضـيّه ، ويعامـل معه معـامله الأصـل أو الامـاره فى موارده ، بحيث يصـحّ الاعتماد على خصوص القاعده للفتوى بالحيضيّه ، كما عليه بعض الأعلام والفقهاء .

نعم ، يمكن القول بالاحتيـاط فيمـا ينحصـر فيه أثبات الحيضـيّه بها ، فيما لا توجـد عاده لها ولا يمكنها الرجوع بالصـفات ، بل لا ينبغى تركـه خصوصـاً بعـد ملاـحظه مـا فى «الجـواهر» من أنّ الجرأه على خلاـف مـا عليه الأصـحاب ، بعـد نقلهم الإجمـاع نقلًا مستفيضاً معتضداً بتتبّع كثير من كلمات الأصحاب ، لا يخلو عن اشكال ، كما لا يخفى على المتأمّل الدقيق ، واللّه العالم .

وهنا أمور ينبغى التنبيه عليها وهى :

الأوّل: قـد ظهر من هذا التحقيق أنّ ما فهمه بعض متأخّرى المتأخّرين من العموم من هذه الأخبار للقاعده ، حتّى تمسّك بها لنفى بعض الشرائط ، كالتوالى ونحوه ، أو فيما ترى من الدم قبل احراز ما علم شرطيّه ، ليس على ما ينبغى .

فالأـولى حمـل هـذه الأخبـار على مـا يمكن أن يكون حيضـاً ، مثـل مـا تراه البالغه غير الآيسه مثلًا ثلاثه أيام ، ولم يكن معارضـاً بإمكان حيض آخر ، فإنّه يحكم بحيضيّه الدم المرئى ولا بأس به .

فى أحكام الحيض / تنبيهات قاعده الإمكان

ولعله هـذا هو المراد من معنى القاعـده ، لاـ الحكم بالحيضـيّه بمجرّد الرؤيه من جهه الإحتمـال الناشـئ من جهل الشـخص ، كما احتمله بعض عبائر القوم ، وهو الهادى إلى سبيل الرشاد .

وبتوضيح آخر نقول : إنّ الأظهر اختصاص مورد القاعده ــ على فرض

اعتبارها ــ بالشبهات الموضوعيّه ، وما اشتبه فيه شخص الدم بين كونه حيضاً أو غيره ، لا ما اشتبه نوعه ، لإحتمال اعتبار شیء فيه ــ باعتبار حكمه شرعاً بالحيضيّه ــ وهو فاقدٌ له ، لأنّ الذی يمكن أن يكون مدركاً للقاعده لا يخلو عن احدی ثلاث .

إمّا أن يكون هو مثل أصل السلامه الذی ذهب إليه المحقّق الهمدانی ، حيث يلاحظ فيه بناء العقلاء فی الاجراء والاستناد .

فمن الواضح عدم جريانها ، إلّا فيما شكّ موضوعياً فی أنّ الدم الخارج منها هو الدم الطبيعی المقذوف من الرحم السالم ، أو لم يكن كذلك ، وكان سبب شكّه هو الشكّ فی السلامه وعدمها .

وهذا دون سائر الموارد من الشبهات الحكميّه ، أو الشكّ فی تحقّق ما اعتبره الشارع ، أو فی الشبهه الحاصله من تعارض الامارات ، أو من جهه عدم امكان العلم بالاماره الموجوده ، أو عدم امكان استعمال الاماره ، أو غير ذلك من الشبهات .

أو يكون المستند هو الأخبار أو الاجماعات ، كما عليه الأكثر .

فلا إشكال علی الأخير ، بكون القدر المتيقّن من اطلاق معقد الاجماعات المحكيه ، هو الشبهه الموضوعيّه ، إذ لا دليل لعموم القاعده وشمولها للشبهه الحكميّه ، أو سائر الشبهات من المشكوكات ، كما توهمه بعض متأخّری المتأخّرين ، كما فی «الجواهر» .

كما أنّ الأخبار أيضاً إذا كانت مستنداً ، لا ـ تكون العلّه للحكم بالحيضيّه ، إلاّ ـ بملاحظه شخص الدم الخارج من الرحم ، لا بحسب النوع ، ويمكنك الوقوف علی صدق هذا المدّعی ، بملاحظه أخبار اجتماع الحيض مع الحمل ، أو روايه تعجيل الحيض ، أو غيره من موارد الأخبار .

الأمر الثانی : علی فرض القول باعتبار القاعده ، هل یکون الاعتبار بحکم الاماره أو بحکم الأصل؟

فعلی الأوّل: لابدّ من تقدیمها وروداً أو حکومه _ علی الخلاف _ إذا عارضها الأصل فی مورد من الموارد ، بخلاف ما لو کانت اصلًا ، حیث قد یعارض مع سائر الأُصول ، فلابد أن یلاحظ بعد التعارض بأنّها هل هی من الأُصول المحرزه _ کالاستصحاب _ أو من غیرها .

فعلی الأوّل یعارض مع الأصل مثله فیسقط ، وإلاّ یقدم علی ما لا یکون منها ، کما یقدّم المحرز علیها لو لم تکن هی منها ، إلاّ أنّه یوجب لغویّتها لو کان الأصل المقابل هو الاستصحاب ، لندره مورد لا یکون فیه استصحاب ، حتّی یوجب ذلک الرجوع إلی القاعده ، فلابدّ من تقدیمها علیه ، صوناً لکلام الحکیم عن اللغویّه . ولتعیین أحد الأمرین من الاماره والأصل ، ینبغی ملاحظه مستندها ان قلنا فیه باصاله السلامه ، وقلنا باماریتها ، أو قلنا بالظنّ الحاصل لأجل الغلبه ، فتکون اماره .

لکن قد عرفت عدم تمامیّتها .

وإنْ قلنا فیه بالإجماع والأخبار _ کما هو الأظهر _ فتکون من الأُصول ، التی یعتمد علیها لدی الشبهه ، فکونها حینئذ من الأُصول المحرزه ، لا یخلو عن الإشکال والابهام .

ولکن قدعرفت أنّه علی فرض تسلیمها ، لابدّ من الحکم بتقدیمها علی الاستصحاب ، فضلًا عن غیره ، فراراً عن اللغویّه ، کما لا یخفی .

فإذا فرضنا کونها من الأُصول ، فلا یتعارض مع ما دلّ علی کون الدم من العُذره أو من القرحه ، عند قیام الاماره علیهما ، لحکومه الاماره علی القاعده ، کما هو کذلک فی کلّ مورد وقع التعارض بینهما _ أی بین الاماره والأصل _ .

وتصير المرأه ذات عاده ، بأن ترى الدم دفعه ، ثمّ ينقطع على أقل الطهر فصاعداً ، ثمّ تراه ثانياً بمثل تلك العدّه (١).

هذا كلّه قد عرفت على فرض اعتبارها ، بعنوان القاعده مستقلًا ، وإلّا لا نحتاج فى الدلاله على عدم اعتبارها إلى هذه التفصيلات .

الأمر الثالث: أنّه على فرض تسليم اعتبارها ، يكفى فى احراز الإمكان ، دلاله الأصل الجارى فى المورد ، الذى يحرز به الشرط أو عدم المانع ، مثل ما لو شكّت المرأه فى اليأس ، ورأت الدم ، فانّ اصاله عدم اليأس كافيه فى احراز الإمكان ، بلحاظ شرطيّه عدم اليأس ، فتجرى قاعده الإمكان فى الدم المرئى حينئذ ، كما لا يخفى .

كما أنّ الخلاف فى تماميّه القاعده وعدمها ، إنّما يكون بعد الاتّفاق على اعتبار حيضيه ما تراه المرأه فى أيام العاده أو قريباً منها ، ولو بغير الصفه ، أو ما تراه فى غير أيام العاده بين الثلاثه والعشره ولكن بالصفه ، بثبوت الحكم فيها بالنصّ والإجماع ولو لم تتم القاعده ، وإنْ كان الحكم فيهما من مصاديقها على فرض اعتبارها ، كما هو واضح . هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالبحث عن قاعده الامكان ، والادله القائمه عليها والمناقشه فيها .

(١) واعلم أنّ العاده لا ـ تتحقّق بالمرّه الواحده ، لأنّها مشتقه من العدد ، فما لم تتكرّر الحيض ولو لمرّه أُخرى ، لا يصدّق عليه العود ، حتّى يشتق منه العاده ، مع انّا لا نحتاج فى ثبوت الحكم إلى تحقّق عنوان ذات العاده ــ إذ لم تترتّب الأحكام فى النصّ ولا فى معقد الإجماع ، على هذا العنوان ــ حتّى يدور الحكم مداره ، بل الملاك فى تحقّق المرّه الثانيه هو المعرفه بأيام حيضها ، ولو لم يطلق عليها ذات العاده ، إنّ الإجماع ــ تحصيلاً ومنقولاً ــ قائم عليه ، كما عليه أكثر العامّه ، خلافاً

لبعضهم ، حيث قد اكتفى بالمرّه ، بل ربّما نقل ذلك عن بعض أصحابنا ، كما فى «الجواهر» ، كما ادّعى اتّفاق أصحابنا _ كما فى «الذكرى» _ على عدم اشتراط الثلاثه فى صدق العاده ، فعلى هذا لا نحتاج فى ذلك الى ملاحظه العرف ،كما لا نحتاج إليه فى غير عاده الحيض .

فى أحكام الحيض / ما تثبت به العاده

فالأولى هو الرجوع إلى لسان الروايات الوارده فى هذا الباب وملاحظه دلالتها ، فنقول :

منها : مرسله يونس ، عن غير واحد ، عن أبى عبد اللّه عليه السلام ، فى حديثٍ ، قال : «وأمّا السنه الثالثه ، ففى التى ليست لها أيام متقدّمه ، ولم ترى الدم قط ، ورأت أوّل من سبع ، فإنّها تغتسل ساعه ترى الطهر ، وتصلّى ، فلا تزال كذلك حتّى تنظر ما يكون فى الشهر الثانى ، فإن انقطع الدم لوقته فى الشهر الأوّل سواءً ، حتّى يوالى عليها حيضتان أو ثلاث ، فقد علم أنّ ذلك قد صار لها وقتاً وخُلقاً معروفاً ، تعمل عليه وتدع ما سواه ، وتكون سنّتها فيما تستقبل إن استحاضت قد صارت مسنّه إلى أن تجلس اقرائها ، وإنّما جعل الوقت إنْ توالى عليها حيضتان أو ثلاث ، لقول رسول اللّه صلى الله عليه و آله وسلم : «التى تعرف أيامها ، دعى الصلاه أيام اقرائک» .

فعلّمنا أنّه لم يجعل القُرء الواحد سنه لها ، فيقول لها : «دعى الصلاه أيام قرائک» ، ولكن سنّ لها الاقراء ، وادناه حيضتان فصاعداً»(۱) .

منها : روايه موثقه سماعه بن مهران ، وهى : «قال : سألته عن الجاريه البكر ، أوّل ما تحيض . . . إلى أن قال : فإذا اتّفق شهران عدّه أيام سواء ، فتلک أيامها»(۲) .

فالروايتان وان هما خلتا عن الصحّه والقوّه بنفسهما ، لأجل الارسال فى الأوّل والاضمار فى الثانيه ، إلاّ أن الإجماع والشهره جابرتان لضعفهما ، فيصحّ

۱- وسائل الشيعه: الباب ۷ من أبواب الحيض، الحديث ۱ و ۲ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۷ من أبواب الحيض، الحديث ۱ و ۲ .

الإعتماد عليهما فی الاستدلال بلا إشكال .

والذی ينبغی أن يقال ، من جهه الاستفاده من الروايتين المنجبرتين فی ما هو المهمّ ، أُمور عديده وهی :

الأمر الأوّل: أنّه يظهر من كون الملاك فی الرؤيه فی المرّه الثانيه هو الحكم بحيضيّه الدم بمجرّد الرؤيه ، أنّه ليس لأجل التعبّد فی خصوص مورد النصّ ، كما قد توهّم ، حتّى ينتج لزوم التعدّد أزيد من المرّتين فی غير مورد النصّ ، بل لأنّ الظاهر من الروايتين كونهما فی صدد تحديد العاده العرفيّه ، التی يستكشف بها وقت الحيض أو عدده أو هما معاً ، بمساواه الحيضتين فی الوقت والعدد أو فی أحدهما .

الأمر الثانی: بيان ما هو المستفاد منها فی أقسام ذات العاده ، اذ لا إشكال أن موثقه سماعه مشتمله على ذات العاده العدديّه فقط دون الوقتيّه ، حيث أنّ وقوع الحيض فی الشهر الثانی يكون مثل الشهر الأوّل فی الأيام ، يناسب ويجامع مع اختلافه فی الوقت واتّحاده فی العدد أيضاً .

نعم ، قد يشمل صوره اتفاقهما فی الوقت مع العدد بالاطلاق ، بأن يكون الاتّفاق فی الشهر الثانی كالشهر الأوّل من ناحيتن ، لكن الخبر ليس فی صدد بيانه .

هذا بخلاف ما فی الروايه المرسله ، حيث أنّها مشتمله لبيان العدد والوقت ، لقوله عليه السلام : «حتّى تنظر ما يكون فی الشهر الثانی ، فإن انقطع الدم لوقته فی الشهر الأوّل سواء ، أی عدداً» .

وبقی هنا قسم آخر منها ، وهو ذات العاده الوقتيّه ، فبأی دليل يحكم بحيضيّه الدم بالرؤيه فی المرّه الثانيه؟

ففی «مصباح الهدى» : أنّه ليس عليه من النصّ دليل ، ولكنّه إجماعی ، كما حكاه فی «المستند» .

ولكن فى «طهاره» المحقّق الخمينى ، قال : لكنّ الظاهر منهابعد التأمّل التام فى جميع فقراتها ، هو تعرّضها لذات العاده العدديّه والوقتيّه دون غيرها ، بل شمولها لذات العاده الوقتيّه أقرب من العدديّه .

هذا ، ولكن فى ضمن بيان الاستدلال لم يتعرّض لبيان كيفيّه شمول الروايه للوقتيه فقط ، بل فى موضع من كلامه ما يدلّ على إمكان دلاله الروايه وشمولها للعدديّه ، لولا ذيل الروايه وصدرها ، حيثُ قال : «وأمّا قوله بعد ذلك حاكياً عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله وسلم ، فى تكليف هذه المرأه : «تدع الصلاه قدر اقرائها أو قدر حيضها» ، وإنْ كان فى نفسه مع قطع النظر عن الصدر والذيل للعدديّه فقط ، لكن مع لحاظ أن ذلك بيان حكم الموضوع المتقدّم ، لا يبقى ريبٌ فى أنّ المراد قدر اقرائها التى تعرف ذاتاً ومبلغاً . . . . إلى آخر كلامه(۱)» .

وقد عرفت أنّه قدس سره لم يأت بشىء يدلّ على دخول خصوص الوقتيّه فى الروايه ، وما أورده فى صدر كلامه ، لم يكن إلّا مجرّد الدعوى .

ولكنّه نسب إلى بعض ـ فى ذيل الصفحه ، وهذا البعض هو الشيخ الأنصارى فى «طهارته» ـ باستفاده العدديّه فقط من المرسله أيضاً لشمول ظهورها اللفظى لهما (العدديّه والوقتيه والعدديّه فقط) دون الوقتيّه فقط .

ومما ذكرنا يظهر لك وجه كلام الآملى قدس سره ، حيث قال : «إنّه ليس عليه من النصّ دليل ، لكنّه إجماعى ، بل فى «الجواهر» : وقد تكون وقتيّه كذلك ، فيما إذا رأته مع إتّحاد الوقت ، واختلاف العدد ، لكن لا تدخل هذه فى عباره المصنّف ، إلّا أنّ الأقوى ثبوتها وجريان حكم التحيّض بمجرّد رؤيه الدم فيه عليها .

۱- كتاب الطهاره : ۱/۱۲۹ .

نعم لا یجری علیها حکم الرجوع إلی أیام العاده ، مع تجاوز الدم العشره ، کما کان یجری ذلک فی العددیّه .

نعم معاً یجریان علی الوقتیه العددیّه ، ولذا کانت انفع الأقسام الثلاثه(۱)» .

وجه عدم جریان حکم التجاوز عن العشره فیها واضح ، حیث أنّه لیس لها عدد مضبوط ، حتّی یرجع إلیه بخلاف اختیها ، کما لا یخفی .

فإذا عرفت تفصیل الکلام ، فی دلیل شمول حکم الحیض للأقسام ، یظهر لک ضعف ما صرح به الحلّی فی «السرائر» ، من حصر العاده فی خصوص العددیّه والوقتیه ، معاً دون القسمین الآخرین .

وذلک لمنافاه کلامه مع اطلاق اسم العاده ، حیث یصحّ اطلاقها للعددیّه قطعاً .

أمّا شمول أخبارها لها فانه قد عرفت أنّا لم نقیّد بصدق هذا الاسم ، لعدم وجوده فی لسان الأخبار ومعاقد الإجماعات ، حتّی تدور الأحکام مدارها .

نعم ، یصحّ دعوی منافاه قوله ، مع ما هو الموجود فی الخبرین اللذین قد تمسّکوا بهما ، لأجل اثبات حکم ذات العاده ، کما یتنافی مع کلام الأصحاب وإجماعهم ، کما ادّعی .

کما یظهر لک ضعف القول باختصاص حکم ذات العاده علی العددیّه فقط ، وأنّه یدور الحکم مدارها فی ترتیب آثار الحیض بمجرّد الرؤیه ، من دون النظر إلی الوقت ، حیث قد اسند فی «الجواهر» ذلک إلی المصنّف وغیره ، بقوله : «کما عساهُ یظهر من المصنّف وغیره ، ویشهد له اطلاق الروایه السابقه ، وعدم انضباط وقتٍ خاص للعاده ، إذ هی قد تتقدّم وتتأخّر ، . . .»

۱- جواهر الکلام: ۳/۱۷۲ .

لمـا قـد عرفت من إمكان اسـتفاده قسـمين منها من النصّ ، والحاق الثالث بهما كان بالإجماع أو الشـهره ، مضافاً إلى أنّ ما رأت الـدم فى متّحـدى الوقت مع اختلاف العـدد ، لابـدّ له من الحكم بكونه من ذات العاده ، لصـدق هذا العنوان عليه ، وعدم انطباق سـائر العنـاوين من المبتـدئه والمضـطربه وذات الشـهر ، كما لا يخفى ، فلا تخرج كلّها عن أحـد هـذين العنوانين ، إذ لا فرق مع تكرّر الرؤيه ، فى شهر واحد بمرّتين ، مع تخلّل أقل الطهر ، أو تكرّرها فى شهرين أو أزيد بالوقت ، كما لا يخفى .

بـل قـال فى «الجواهر» بعـد ذكر الأقسـام الثلاـثه: «ومنه ينقـدح إمكـان اثبـات عادات أخر كتكرّر آخر الحيض مثلاً مرّتين ، كأن ينقطع فى السابع من الشـهر ، ثمّ ينقطع فى الشهر الثانى كذلك وان اختلفت العدد ، إذ لا فرق بين انضباط أوّل الحيض وانضباط آخر الحيض ، وكـذلك بالنسـبه إلى وسط الحيض ، إلاّ أنّى لم أعثر على أحـد من الأصـحاب أثبت ذلك ، أو رتّب حكماً عليه مع تصدّر بعض الثمرات له فتأمّل جيّداً» إنتهى كلامه(۱) .

ولعلّ وجه عـدم ذكرهم ، هو أنّ مـا يترتّب عليه الحكم بترك الصـلاه ومـا اشـبه ذلـك ، لا يكون إلاّ باعتبار حال رؤيه الـدم لا انقطـاعه ، إذ إلى حين الانقطـاع لابـدّ أن يتبيّن حكمه بالنسبه إلى السـابق منه ، وهو العمـده ، وإلاّ ترتّب الحكم عليه من أحكام الحيضـيّه بعد ثبوته قبله ممّا لا إشـكال فيه ، إذ من الواضح أنّ المرأه فى تلك الحاله لا يجوز لها دخول المسجد ، ولا مسّ كتابه القرآن ، ولا ان يجامعها زوجها ، وهكذا يكون الكلام بالنسـبه إلى الوسط أيضاً ، هذا بخلاف حصول العاده بالأوّل ، إذ هو منشأ أكثر الآثار المذكوره فى الباب ، كما لا يخفى .

۱- جواهر الكلام: ۳/۱۷۳ .

الأمر الثالث : فی الامور التی وقع البحث فیها بالنسبه إلی الروایتین ، هو بیان المراد من الشهر الوارد فیهما ، هل المراد هما الهلالیان أم لا؟

وقع الخلاف فیه بین الأعلام ، حیث ذهب البعض إلی کون المراد هو الهلالی ، کما هو ظاهر مختار المصنّف والمحقّق الثانی والسیّد فی «العروه» ، والمحقّق الآملی ، خلافاً لآخرین مثل صاحب «الجواهر» تبعاً للشهید فی «الروض» ، بل قد استضعفه الشیخ الأعظم فی «طهارته» ، بإمکان تحصیل العاده فی الشهر الحیضی .

والمراد بالشهر الحیضی ، هو أی زمان یسع وقوع أقلّ الحیض والطهر فیه ، وهو ثلاثه عشر یوماً ، لکن فی العاده العددیّه لا مطلقاً .

توضیح ذلک من کلام الشیخ قدس سره : بأنّه إذا تکرّر طُهران متساویان ، بأن رأت ثلاثه حیضاً ثمّ عشره طهراً ، ثمّ ثلاثه حیضاً ، ثمّ عشره طهراً ، ثمّ ثلاثه حیضاً ، یصدق علی الدم المرئی _ بعد مضیّ مقدار ذلک الطهر من الحیض الثالث _ أنّها رأت الدم فی أیام حیضها ، لأنّها اعتادت بالحیض عقیب عشره الطهر ، فالیوم الحادی عشر من أیام الطهر ، معدودٌ من أیام حیضها عرفاً ، فإذا رأت الدم فیه تحیّضت) .

انتهی کلام الشیخ قدس سره (۱) .

بل لعلّ مراد الشیخ الأعمّ من کون ذات العاده عددیّه أو غیرها ، حیث لم یذکر مراده من الشهر بالخصوص ، بخلاف صاحب «الجواهر» ، حیث صرّح بکون الشهر الحیضی ، لا یکون إلاّ فی العددیّه فقط ، وأمّا فی غیرها فلابدّ أن یکون المراد هو الهلالی ، إذ الوقتیّه لا یناسب مع غیر الهلالی .

هذا ، والذی ینبغی أن یقال : هو أنّ المقصود من بیان ذات العاده ، ما یصدق

۱- نقله الآملی فی مصباح الهدی: ۴/۴۴۱ .

عليهـا ذلك ، فلا إشـكال بأنّ العرف ــ ظاهراً ــ لا يطلق العاده بمجرد تحقق الرؤيه لمرتين ، بل نهايه اطلاقها العاده على الثلاث وأزيـد ، لوضوح أنّ العرف لا يطلق على المرأه بمجرّد رؤيه الـدم فى الوقت المتّحد مع الوقت فى الشـهر الأوّل ، أنّها قد اعتادت بذلك .

نعم ، لا يبعـد صـحّه اطلاقها بعـدما رأت مرّتين ، ثمّ فى المرّه الثالثه تطلق عليها ذلك . فما ورد فى الروايه ، من الحكم عليها فى المرّه الثانيه باحكام ذات العاده ، من ترتيب آثار الحيض وأحكامها ، لا يراد منه إلّا العاده الشرعيّه ، فإذا صار الأمر كدلك فلابدّ حينئـذ من التبعيّه عن الشـرع فى صـحّه هـذا الإطلاـق عنـده ، ولاـ سبيـل لنـا لتحصـيل ذلك إلّاملاحظه الأخبار ، وقـد عرفت أننا لانمتلـك فى المقـام الاّـ الخيّرين السابقين ، وقـد عرفت دلالتها على خصوص الوقتيه والعـدديّه معاً ، أو الوقتيه فقط ، ولا تشـمل العدديّه بخصوصها . لكنها قد اُلحقّ بهما بواسطه الإجماع .

فالشهر بلحاظ هذين القسمين الداخلين فى الروايه ، يكون هلاليّاً ، كما هو ظاهر المنصرف إليه لفظ الشهر حقيقه ، فاراده غيره لا يصار إليه إلّا بقرينه صارفه عن معناه الحقيقى ، وهو هنا مفقود .

وحمله على الغالب فى الأفراد ، حيث تكون اعتمادهنّ عاده على الشهر الهلالى لا يوجب اختصاصه به ، لأنّك ترى صحّه اطلاق العاده على من لم تر الدم فى الشـهر الثانى ، بل قد رأت فى الشـهر الثالث ، مع أنّ الروايه قد صـرّحت بالشـهر الثانى فقط ، حيث يفهمنا من عدم خصوصيه فى للفظ الشهر فيها ، فلا فرق حينئذٍ ــ بعد رفع اليد عن القيد ــ بكونه فى طرف الزياده ــ كما مثّلنا ــ أو النقيصه كالشهر الحيضى ، كما لا يخفى .

هذا ، ولكن الانصاف عدم تماميّه هذه المقايسه ، لوضوح أنّ التى رأت الدم

فی الشهر الثالث ، فقد رأت الدم فی الشهر أیضاً اذ یصحّ ان ، یطلق علیه هذا العنوان ، فیطلق علیه العاده بالشهر الهلالی .

هـذا ، بخلاف ما رأت فی شـهر واحد مرّتین ، مع تخلل أقلّ الطهر حیث لا یصدق علیه کون عادتها بالشـهر ، فصدق العاده علی مثلها لابـدّ أن یثبت أمّا بالعرف ، وقد عرفت الإشـکال فیه ، وأنّه لا یصدق إلاّ بعد حدوثه مرات عدیده ، وأقلّها الثلاث ، وموردنا لم یحدث الاّ مرّتین .

أو بالشرع ، وهو موقوفٌ علی شمول الروایه للعددیّه ، وقد عرفت عدم شمولها لها .

أو بالإجماع ، فلابدّ من اثباته فیه ، فهو أیضاً لا یخلو من اشکال ، مع وجود الخلاف بین الأعلام إذ الإجماع لا یقوم إلاّ فی القدر المتیقّن منه ، وهو فی غیر المورد ، کما لا یخفی .

فاثبات حکم عنوان ذات العاده العددیه للمرأه التی رأت الدم فی الشـهر الواحد لمرتین ، بحیث یشـمل الشـهر الحیضی ، لا یخلو عن خفاء ، کما لا یخفی .

فالأـظهر عنـدنا ــ واللّه العـالم ــ کون المراد من الشـهر الهلاـلی ، ذات العاده الشـرعیّه التی یصـحّ ان یطلق علیها أنها رأت الـدم مرّتین ، ولو کانت المرّه الثانیه بعد شهرین أو أزید ، بحیث یصدق علیه عنوان الشهر .

نعم ، لو تکرّر الطهرالمتسـاوی مـدته مع الحیض للمرأه زماناً کثیراً ، بأن رأت ثلاث مرّات أو أزیـد فی الشـهر الحیضـی ، کما لو رأت ثلاـثه أیـام حیضـاً ، ثم الطهر عشـراً ، ثمّ ثلاـثه أیـام حیضاً ، وعشـره طهراً ، وثلاثه أیام حیضاً وعشـره طهراً ، وهکـذا ، فانّه یحصل له حینئذ الاعتبار العرفی ، فتترتّب احکام الحیض علی المرّه الرابعه بمجّرد رؤیتهما الدم ، وتطمئن حینئذ بعاده نفسها ، ولا مانع من

الالتزام ، به بل الاخبار لا يمنعه ، لصحّه اطلاق ذات العاده عليها عرفاً ، كما لا يخفى .

ولا فرق فيه فى ترتيب حكم الحيض على الـدم ، بعـد تحقّق العاده ، بين كون لون الـدم مختلفاً مع الـدم الـذى رأته فى الأوّل أو متّفقاً معه ، لأنّه إذا تكرّر بمثل ذلك العدد ثبت لها العاده ، توافقا فى اللون أم تخالفا ، لاطلاق الأدلّه ، كما سيأتى عن قريب فى ذيل كلام المصنّف قدس سره .

ثمّ هل يعتبر ويشترط فى ذات العاده الوقتيه والعـدديّه معاً ، أو العدديّه فقط ، توالى الحيضـين المتّحدتين ، بحيث لا يفصل بينهما حيضه تنافى ذلك ، أم لا يعتبر ذلك؟ فيه خلاف بين الأعلام .

والـذى يظهر من «المنتهى» وغيره ، من ثبوت العاده بتكرّر المختلف كما اذا رأت الدم مثلاً فى شـهر لثلاثه ايّام ، وفى شـهر آخر لخمسه ، وفى الثـالث لسبعه ، ثمّ رأت الـدم ثلاـثه أشـهر على هـذا الترتيب ، فيصـحّ أن يقال إنّ عادتها هى هـذه ، بالحمل على التحيّض بعد رؤيه الدم خلال الاشهر الثلاثه المذكوره ، لا مطلقاً .

خلافاً لصاحب «الجواهر» ، بدعوى عدم تحقّق التوالى فى حيضتين منها وتحقّقه بالنسـبه للمجموع غير مجد ، ثمّ قال نعم لو تكرّر ذلك مراراً متعـدّده بحيث ثبت بها الاعتياد العرفى أمكن أن يـدّعى ذلك كما ذكرناه سابقاً فى كلام الشـيخ المتقـدّم إذ يصدق عليها أنّها تعرف وقتها وأيام اقرائها ويحمل حينئذ ما فى الروايات على اراده ضـبط الاعتبار شـرعاً وإلّا العرفى موكول إلى العرف ولا يكون المقصود منها نفى هذا الضبط العرفى فتأمّله جيّداً ، فإنّه نافع جدّاً فى مثل هذه المقامات ، إنتهى كلامه(۱) .

۱- جواهر الكلام: ج ۳ ، ص ۱۷۶ .

ولا عبره باختلاف لون الدم نفياً ولا اثباتاً (۱).

أقول : لعلّ مقصود «المنتهى» من المثال المذكور من تحقّيق العاده بذلك هو المرحله الثالثه من الرؤيه ، على الكيفيّه المذكوره ، حتّى يساعد مع العاده العرفيّه ، لا فى الثانيه التى قد عرفت عدم صدق الاعتياد بها إلّا عند الشرع .

فالاعتياد بالتوالى فى الحيضتين ، إنّما يكون شرطاً فى الاعتياد الشرعى الحاصل بالرؤيه فى المرحله الثانيه ، لا فى العرفى ، حيث لا يتحقّق إلّا فى أزيد من الحيضتين ، كما لا يخفى .

ومن ذلك يظهر عدم ثبوت الوقتيّه أيضاً على الأقوى ، إذا صادف تكرّر الرؤيه ببعض الوقت ، لا بتمامه ، مثل ما لو رأت أوّل الشهر لستّه أيام ، ثمّ رأت فى الشهر الآتى لثلاثه أيام قبل الأوّل من ستّه ايام ، حتّى تصير الثلاثه من الستّه الثانيه مصادفاً مع الستّه فى الأوّل ، فبالنتيجه تصير ثلاثه أيام متّفقه مع الستّه ، وثلاثه أيام سابقه عليها فى الشهر الثانى ، لعدم صدق الأتّحاد فى الوقت بلحاظ أوّله ، وإنْ كان متّحداً من حيث العدد والاستواء .

(۱) أى بعد حصول العشره بعد الرؤيه يحكم بعدم الحيض ، وإنْ فرض كون الدم موصوفاً بصفات الحيض ، لأنّه بعد مضى أكثر أيام الحيض لايمكن الحكم بالحيض .

كما يحكم بالحيض فى الأقل من العشره ، ولو كان الدم غير متّصف بصفات الحيض ، بلا فرق فيالكسور عن العشره ، بالزياده أو النقيصه ، إلى أن لا تصل إلى حدّ لا يمكن أن يكون حيضاً ، مثل أقلّ الأيام وهى الثلاثه .

كما لا عبره بالنقاء المتخلّل فى أثناء أيام الحيض ، أى يحكم بالحيضيّه

ولو كان فيه منقطعاً عن الدم .

فى أحكام الحيض / ما تثبت به العاده

ففى احتساب أيام النقاء ، من أيام العاده وعدمه ، وجهان ، بل قولان : والذى يظهر من صاحب «الجواهر» عدم الاحتساب ، بدعوى ظهور النصوص الوارده فى العاده فى الدم الحيضى ، لا فى التحيّض الشرعى .

ولكن ذلك لا يخلو عن شيء ، لوضوح أنّ ظاهر النصوص هو الحكم بالتحيّض الشرعى ، فى الوقت أو العدد ، إذا كانا متّحدين ، بلا فرق فيه بين وجود النقاء المتخلّل فيه وعدمه ، فالاحتساب من أيام العاده فى التحيّض الشرعى ، يكون أقوى ، واللّه العالم .

ولا بأس لنا بتوضيح هذه المسأله بأتيان مثال لها ، كما أشار إليه فى «العروه» فى المسأله الثالثه عشره بقوله : «إذا رأت الدم أربعه أيام ، ثمّ طهرت فى اليوم الخامس ، ثمّ رأت فى اليوم السادس كذلك فى الشهر الأوّل والثانى» .

ففى مثله إذا تجاوز دمّها من العشره ، فهل ترجع إلى الأربعه من أيام الدم قبل النقاء فقط ، أو إليها مع يوم النقاء وبعده ، فتصير عادتها ستّه ، أو ترجع إلى الأربعه قبل النقاء ، ويوم بعد النقاء فتصير عادتها خمسه؟

ذهب صاحب «الجواهر» الى القول الأخير ، وقد اختاره السيّد فى «العروه» ، وكثير من أصحاب التعليق .

ولكن الأقوى عندنا ، وعند العلاّمه البروجردى ، والمحقّق الآملى هو الثانى ، بل فى «مصباح الهدى» : هو الظاهر من كثير عبارات الأصحاب ، بل قد يستدلّ له بما فى النصوص التى قد عبّر فيها بأيام القعود عن الصلاه ، وإنْ شئت فلاحظ موثقه سماعه ، التى ورد فيها قوله عليه السلام : «فلها أنّ تجلس ، وتدع الصلاه ، ما دامت ترى الدم ، ما لم يجز العشره ، فإذا اتّفق الشهران عدّه أيام سواء ، فتلك أيامها» .

إذ من الواضح أنّه إذا حكم بكون النقاء المتخلّل في العشره يكون بحكم الحيض ، وأنّها تجلس فيه ، وتدع الصلاه ، يحتسب من ايام العاده ، فاحتساب ما بعده من أيام الدم يكون بطريق أولى .

لا يقال : قوله : «ما دامت ترى الدم» ، يوصلنا إلى احتساب حاله رؤيه الدم من الأيام لا غيرها .

لأنّا نقول : بإمكان أن يكون المراد من هذا القول بيان عدم انقطاع الدم بالكلّ ، كما يشهد لذلك قوله بعد ذلك : «ما لم يجز العشره» ، حيث تشمل ذلك لكلا الوجهين ، من وجود النقاء المتخلّل وعدمه ، لا الرؤيه الاستمراريّه .

كما يؤيّد ما ذكرناه أيضاً ما في ورد في الخبر الذي رواه الصحّاف ، عن أبي عبداللّه عليه السلام ، في الحديث الوارد عن حيض الحامل : «قال : فلتمسك عن الصلاه عدد أيامها التي كانت تعتدّ في حيضها(۱)» .

إذ من الواضح أنّ المرأه تعتدّ أيام النقاء من أيام الحيض عن العباده ، فتحسب من ايام العاده ، فتشملها قوله : «فلتمسك عن الصلاه عدد أيامها» ، كما لا يخفى . ومن ذلك يظهر لك ضعف احتساب خصوص الأيام ، التي كانت قبل النقاء ، من أيام العاده ، دون الأيام من الدم بعد النقاء ، ولم أَرَ من ذهب إليه ، ولكن لابدّ من مزيد الفحص عن هذا القول حتى نطمئن بنفي وجوده ، واللّه العالم ».

۱- وسائل الشيعه: الباب ۵ من أبواب الحيض، الحديث ۶ .

تذنيب

فى أنّه هل تثبت العاده بالتميز ــ كما فى المرأه المستمرّه الدم ، مثل ما لو رأت خمسه أيام مثلاً بصفات الحيض فى أوّل الشهر الأوّل ، ثمّ رأت بصفات الاستحاضه ، وكذلك رأت فى أوّل الشهر الثانى خمسه أيام بصفات الحيض ، ثمّ رأت بصفات الاستحاضه ــ كما تحصل العاده كذلك ــ أى بتكرّر الدم الثابت حيضيّه بالوجدان ــ أم لا؟

فيه وجهان ، بل قولان .

ففى «طهاره» الشيخ الأكبر قدس سره قال : إنّه لا خلاف فى ثبوت العاده بالصفات .

ثمّ حكى ذلك عن «المنتهى» بقوله : لا نعرف فيه خلافاً ، واعترف بنفى الخلاف فيه فى «الجواهر» ، حيث قال بعد أن نقل نفى ذلك عن «المنتهى» : فإن تمّ إجماعاً ، وإلاّ فللنظر فيه مجال .

بل فى «العروه» فى المسأله الثانيه عشره ذكر هذا الفرع ، واجرائه فى العدديّه والوقتيّه ، وفى الوقتيه فقط ، والعدديّه فقط مع الرجوع إلى الصفات والتميز ، ووافقه كثيرٌ من أصحاب التعليق .

هذا ، ولكن خالف فيه صاحب «الجواهر» ، والسيّد الأصفهانى فى حاشيته على العروه ، والميرزا عبد الهادى الشيرازى ، والمحقّق الخوئى فى «التنقيح» ، مستدلاً بعدم تناول الخبرين الواردين فى المساله ــ وهما موثقه سماعه ومرسله يونس ــ مثله ، مع ظهور غير هذين من سائر الأخبار الآمره بالرجوع إلى الأوصاف ، التى تشمل باطلاقها ما لو تكرّر الجامع مثلاً ، ثمّ اختلف محلّه أو عدده فى الدور الثالث ، فإنّه يجب اتّباع الأوصاف أينما كانت ، تكرّرت أو لا .

هذا كما فى «الجواهر» . وفى «مصباح الفقيه» قد ورد تأييدٌ لهذا القول ، مضافاً إلى ما عرفت من خروج الفرض عن مورد الروايتين .

قال : «عدم الوثوق بكون واحد الصفات حيضاً لا غير ، لما عرفت من أنّ الأوصاف امارت ظنّيه ، اعتبرها الشارع فى الجمله كعاده نسائها إلتى ترجع إليها فى بعض الصور ، فلا تكون موجبه للوثوق بمعرفه أيام اقرائها ، حتّى ترجع إليها» إنتهى كلامه(۱) .

بل لعلّ توضيح ذلك ماورد فى كلام سيّدنا الخوئى قدس سره ، حيث قال : «إنّما الأدلّه الوارده فى أنّ المرأه ترجع إلى عادتها وايامها ، فيما إذا تجاوز دمّها العشره ، وإنْ كانت كغيرها من الأدلّه ، متكفله لاثبات الحكم على الموضوع الواقعى ، وهو قد يثبت بالتعبّد ، فلا تكون الأيام حينئذ بمعنى الأيام المعلويّه والثابته بالقطع والوجدان . إلاّ أنّ مقتضى الاطلاقات الآمره بالرجوع إلى الصفات ، أنّ المرأه لابدّ وان تميّز الحيض بالصفات ، وقد خرجنا عن اطلاقها فى المرأه ذات العاده _ أى المرأه التى تثبت لها العاده بالوجدان _ فإنّها ترجع إلى عادتها ، وتجعلها حيضاً ، والباقى استحاضه ، وإنْ كان بصفه الحيض .

وأمّا ذات العاده بالتميّز ، فلم يقم دليل على رجوعها إلى عادتها ، عند تجاوز دمّها العشره ، فالاطلاق فيها محكمه ، ولا مناص من أن ترجع إلى الصفات فى الشهر الثالث أيضاً ، كما كانت ترجع إليها فى الشهرين المتقدّمين .

إلى أن قال : وعلى الجمله ، إنّ مقتضى الاطلاقات والموثقه والمرسله ، عدم كفايه العاده الحاصله بالتميز ، فى تحقّق العاده ، لعدم الدليل على كفايه الصفات

۱- مصباح الفقيه: ۴/۸۱ .

فی ذلک ، فعدم قیام هذه الامارات مقام القطع الطریقی ، مستندٌ إلی قصور الدلیل فی خصوص المقام ، لا أنّ الاماره لا تقوم مقام القطع الطریقی» .

انتهی کلامه(۱) .

اقول : لا بأس بأنّ نقرّر هذا البحث بتقریر أنّه هل تثبت العاده بالرجوع إلی الصفات فی مستمرّه الدم مطلقاً ، کما هو ظاهر اطلاق کلام السیّد فی «العروه» ومن وافقه من أصحاب التعلیق ، ومنهم المحقّق الآملی والبروجردی والاصفهانی وغیرهم .

أو تثبت إذا کانت الصفات جامعه ، بأن تکون صفه الدم فی کلّ شهر متّحده کالسواد والاحمرار دون ما إذا کنت مختلفه .

هذا ، کما علیه العلّامه فی «التحریر» ، بل حکی التردّد فیه عن الشهید فی «الذکری» ، وعن الشیخ الأعظم فی «طهارته» .

أو لا تثبت مطلقاً ، کما علیه صاحب «الجواهر» ، والمحقّق الهمدانی والخوئی .

والأظهر عندنا هو الأول ، لأنّ الأخبار الوارده بالرجوع إلی الصفات ، فی تشخیص الحیض ، لترتیب أحکامه علیها ، کما تدلّ علی ثبوت موضوع الحیض وامارتیه له فی أنّه حیضٌ واقعاً ، کما ورد فی الحدیث النبویّ صلی الله علیه و آله وسلم أو الخبر المنقول عن الإمام علیه السلام : «بأنّ دم الحیض أسود یُعرف» ، یعنی هذه الصفه _ لو لا مانع خارجی _ اماره علی وجود الحیض الواقعی ، فکما یحکم بکونه حیضاً ویترتّب علی مثل هذا الدم الأحکام الشرعیه ، کما یحکم بالحیضیّه وترتّب أحکامه فی ما ثبت حیضیّه بالوجدان ، فإذا حکم شرعاً بالحیضیّه قطعاً

۱- التنقیح: ۶/۲۰۹ .

كالأُصول المحرزه أو الامارات المثبته ، فكذلك يترتّب عليه حكم العاده أيضاً ، بواسطه دلاله الخبرين المتقدّمين ، من ترتيب العاده لكلّ من رأى الدم فى الشهرين ، متّحدين وقتاً وعدداً ، أو وقتاً والعدد ، حيث يشملان باطلاقهما لمثل هذه المرأه .

فدعوى انصرافهما إلى غير هذه ، لمن تعلم عادتها وجداناً ، غير مسموعه .

كما لا يُسمع دعوى كون ما يثبته الخبرين خصوص كونه حيضاً شرعاً لا واقعاً ، اذ الظاهر من تلك الأخبار ، وأخبار الصفات ، هو بيان الاماريه لا ـ رؤيه الحيض الواقعى ، فلو كان لأخبار الصفات اطلاقٌ من هذه الجهه ــ أى سواء كانت لها عاده أم لا ــ لوجب تقييدها بما إذا كانت لها عاده ترجع إليها ، فيما إذا تجاوز الدم عن العشره ، بلا فرق فى ذلك من كون العاده ثابته بالوجدان أو بالاماره ــ مثل وجود الصفات ــ أو بقاعده الإمكان ــ عند من يقول بها فى جواز الرجوع إليها بالنسبه الى اثبات العاده ــ كما نصّ على اثباتها غير واحد من الأصحاب .

فلازم هذا التقرير ، هو عدم ترتّب حكم الحيض على الصفات ، عند تجاوز العشره ، لما بعد العاده ، بل يحكم بكونها استحاضه ، بخلاف ما لو لم نقل بذلك ، فلابدّ من الحكم بالحيضيّه إلى غايه ما يمكن أن يكون حيضاً ، وهو العشره ، اما بعدها فانه يجب الحكم بالاستحاضه .

ولا فرق فيما ذكرنا من تساوى الصفات فى الشهرين ، فى كون الدم فى كلّ من الشهرين هو الاسود مثلاً ــ كما هو الغالب ــ أو الأحمر ، فيحكم بالحيضيّه فى الدور الثالث ، بالرجوع الى العاده .

وهذا هو الأقرب الى بالقبول .

نعم والذى يوجب التردّد والاشكال ، هو ما لو اختلف لون الدم فى كلّ شهر من

الأسود والأحمر ، فهل تعدّ هی ذات عاده حتی مع الاختلاف ، بأن یکون لون الدم فی الشهر الأوّل اسودا ، وفی الثانی احمراً .

قد یقال بذلک ، کما عن المحقّق الآملی قدس سره ، حیث قال : «وأمّا مع اختلافهما فیها ، فلا یخلو عن ثبوت العاده بها عن إشکال . إلی أن قال : وإنْ کان الأقوی ثبوتها بها فی الفرض المذکور أیضاً ، لکونها مع اختلافها طریقاًإلی احراز الحیض، فیکون حکمها حکم المتّحده فی الصفات».

انتهی کلامه(۱) .

أقول: إنّ ما ذکره لا یخلو عن وجه ، لأنّ الطریقیه إذا ثبت فی الصفه وفی لون الأحمر کما فی الأسود ، فلا یکون حینئذ فرق بین توافقهما أو تخالفهما فی الشهرین ، إلاّ أن حصول العاده بواسطه ذلک _ حتّی مع الاختلاف _ ربّما توجب الشبهه فی دخولها فی العاده ، فلذلک کان مراعاه جانب الاحتیاط فی مثله ، لا یخلو عن وجه ، کما علیه الشیخ الأعظم ، إلاّ أنّه لیس علی وجه الوجوب ، بل غایته القول بأنّه لا ینبغی أن یُترک ، کما فی «العروه» من الاطلاق من هذه الجهه ، وهو لا یخلو عن وجه ، واللّه العالم .

وأمّا ما قد یرد علینا من النقض بالاخبار الآمره بلزوم رجوع المرأه الی عاده أهلها وأقار بها عند اشتباه الحال عندها .

فانه مدفوع ، لوضوح الفرق بین ما نحن فیه وبینه ، اذ لیس الرجوع إلیهنّ ممّا یثبت به العاده ، بل إنّما هو حکمٌ لمن کان متحیراً لفقد ما یحرز به الحیض ، فیکون حال رجوعها إلیها حال العمل بالأصل الغیر المحرز .

۱- مصباح الهدی: ج ۴ ، ص ۴۴۵ .

مسائل خمسه :

الأولی : ذات العاده ، تترک الصلاه والصوم ، برؤیه الدم إجماعاً (۱).

هـذا بخلاف الرجوع إلی الصفات ، حیث یکون حالها حال الرجوع إلی الدلیل المحرز ، والفرق بین الأُصول المحرزه وغیر المحرزه واضح .

وهکذا وضح أنه فرق بین الرجوع إلی الصفات ، وبین الرجوع إلی عاده أهلها ، أو إلی الروایات ، کما لا یخفی .

(۱) اعلم أنّ ظاهر عباره المصنّف هو لزوم ترک العباده بمجرد رؤیتها للدم فی ذات العاده إجماعاً .

وأمّا بالنسبه الی حکم العاده ، والتی فیها اقسام ثلاثه ، فلابدّ من مطالبته ممّا قد بیّنه المصنف فیما تقدّم منه فی عبارته السابقه ، وقد عرفت کون ظاهر کلامه هناک دخول الوقتیه والعددیّه أو العددیّه فقط فیه ، دون الوقتیه ، وإنْ الحقها صاحب «الجواهر» بهما .

فی أحکام الحیض / ما یتعلّق بذات العاده

فعلی هذا ، یکون معقد الإجماع عند المصنّف ، خصوص القسمین الأوّلین دون الثالث . والعجب من صاحب «الجواهر» الحاقه الوقتیه بذات العاده عند المصنّف بلا بیان إشکال ، ایقاع الإشکال فی ذات العاده العددیّه ، مع أنه کان الأُولی أنْ یجعل محل الإشکال لدی المصنّف فی ذات العاده الوقتیه دون غیرها .

نعم دعوی دخول ذات العاده العددیّه فقط ، فی ذات العاده ، فی حکم ترک العباده بالرؤیه حسنٌ ، عند من أدرجها فی ذات العاده ، کما یحسن ترک العباده أیضاً بالرؤیه للمعتاده الوقتیه فقط ، نظراً إلی ملاحظه لسان الأخبار والروایات الوارده فی المقام ، وإنْ اختلف الأصحاب فی ذات العاده العددیّه دون غیرها ،

حيث حكم بعضهم ــ كالمصنّف ــ بكونها مثل ذات العاده الوقتيه والعدديّه ، من لزوم ترک العباده بمجرّد الرؤيه .

وبعضهم بكونها مثل المتبدئه والمضطربه ، حيث لا يحكم بتحيّضها بمجرّد الرؤيه ، بل بعد مضيّ ثلاثه ايام ، أو بالرجوع إلى الصفات ، أو إلى من علم كونه حيضاً واستمر إلى الثلاثه .

ولابدّ فى تعيين ذلک من ملاحظه لسان الأخبار والادلّه ، حتّى يتّضح ما هو المختار فى المسأله .

فاقول : بعدما عرفت منّا ــ تبعاً لصاحب «الجواهر» والشيخ الأعظم ، والمحقّق الآملى ، والسيّد فى «العروه» وكثير من أصحاب التعليق ــ من كون ذات العاده الوقتيه فقط ــ أو مع العدديّه ــ ملحقه بذات العاده ، وكونها من أقسامها ، فيترتّب عليها ما يترتّب على ذات العاده من الأحكام .

والدليل عليه ــ مضافاً إلى الإجماع المدّعى فى المقام ، بل قد بلغ نقله حدّ الاستفاضه ــ إمكان استفاده ذلک ، من الأخبار الوارده فى ذلک فلا بأس بذكرها وملاحظه دلالتها ، وهى :

منها : ما رواه يونس القصير مرسلاً من قوله : «كلما رأت المرأه من أيام حيضها من صفره أو غيرها ، فهو من الحيض ، وكلّما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض(۱)» .

منها : مارواه يونس فى مرسلته الطويله ، وفيما فى حديثٍ : «ولو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفه لون الدم ، لأنّ السُنّه فى الحيض أن تكون الصفره

۱- وسائل الشيعه: الباب ۴ من أبواب الحيض، الحديث ۳ .

والکدره فما فوقها فی أیام الحیض ، إذا عرفت حیضاً کلّه(۱)» .

منها : مارواه الشیخ رحمه الله مرسلًا فی «المبسوط» ، أنّه روی عنهم علیهم السلام : «أنّ الصفره فی أیام الحیض حیض ، وفی أیام الطهر طهر(۲)» .

منها : صحیح محمد بن مسلم عن الصادق علیه السلام ، قال: «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن المرأه تری الصفره فی أیامها؟ فقال: «لا تصلّی حتّی ینقضی أیامها ، وإنْ رأت الصفره فی غیر أیامها توضّأت وصلّت»(۳) .

منها : صحیحه علی بن جعفر ، عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام ، قال: «سألته عن المرأه تری الصفره أیام طمثها ، کیف تصنع؟ قال: تترک لذلک الصلاه بعدد أیامها التی کانت تقعد فی طمثها ، ثمّ تغتسل وتصلّی(۴)» .

وغیر ذلک من الأخبار التی یجده المتتبع دالاً علی المطلب .

بل عن الشیخ الأعظم والمحقّق فی «جامع المقاصد» الاستدلال علی ذلک بالعمومات الآمره بالقعود عن الصلاه فی أیام الحیض ، مثل قولهم علیهم السلام : «دعی الصلاه أیام اقرائک(۵)» .

ولعل هذا الخبر مأخوذٌ عن مضمون الروایه السابقه التی مرت ذکرها والتی رواها علی بن جعفر علیه السلام .

وقد أورد علیه الحکیم فی «متمسکه» وقبله المحقّق الآملی فی «مصباحه» ، بأنّ هذه الروایات لا تصلح للاستدلال بها فی المقام ، لظهوره فی

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳ من أبواب الحیض، الحدیث ۴ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۴ من أبواب الحیض، الحدیث ۱ ، ۴ ، ۷ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۴ من أبواب الحیض، الحدیث ۱ ، ۴ ، ۷ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۴ من أبواب الحیض، الحدیث ۱ ، ۴ ، ۷ .

۵- وسائل الشیعه: الباب ۷ من أبواب الحیض، الحدیث ۲ .

الحکم الواقعی للحیض لا للتحیّض بالرؤیه .

هذا کما فی «المصباح(۱)» .

ولکن یمکن أن یجاب عنه : بانّها تشیر الی کون ایام القُرء معلومه للمرأه ، وواضحه عندها ، فتحکم بلزوم القعود ، ولا مانع حینئذ أنْ یستفاد لزوم القعود منها بمجرد الرؤیه فی تلک الأیام .

نعم ، یمکن أن یقال إنّه لیس فی مثل الخبر الذی ورد فیه قوله علیه السلام : «دعی الصلاه» ، إلاّ بیان أصل الحکم من لزوم ترک العباده فی تلک المدّه ، وأمّا فتره ذلک فانّه لابد من تحصیلها من دلیل آخر .

ولعلّ هذا هو مراد السیّد الحکیم والآملی من الإشکال علی دلاله الخبر ، وهو غیر بعید ، الا فی روایه علی بن جعفر ، کما لا یخفی للمتأمّل من الفرق بین الحدیثین .

فبقی هنا الصوره الثالثه ، وهی ذات العاده الوقتیه والعددیّه ، أو الوقتیّه فقط ، فهی : تاره : یفرض فیما لو کان تقدّمها عن وقت عادتها بیوم أو یومین ، او مایقاربهما .

وأُخری : یفرض تقدّمها عنها بأزید من ذلک .

ففی الأُولی منهما ، لا إشکال فی دخولها فی ذات العاده بالحکم بالتحیّض بمجرّد الرؤیه مطلقاً ، أی سواءً کان الدم متّصفاً بصفه الحیض ، عند بعضٍ ومنهم صاحب «الجواهر» والمحقّق فی «الشرائع» ، حیث صرّح بکونها من ذات العاده قطعاً ، إذا کانت وقتیّه وعددیّه الشامل باطلاقه لمثل هذه المتقدّم عادتها قطعاً ، لو

۱- مصباح الهدی: ۴/۴۵۱ .

لم نـدّع شـموله لمطلق ذات العـاده العـدديّه غير ذات الوقت ، بل هـذا القول هو المشـهور فى قبال من يقول بـذلك ، بشـرط أن يكون الدم بصفه الحيض لا مطلقاً .

أو من يقول بالحاقها بالمبتدأه ، من الاستظهار بالصلاه إلى الثلاثه ، أو إلى مجيئ عادتها .

والحاصـل : أنّ فى المسـأله وجـوه وأقوال ، وأسـدها عنـد المشـهور هو الأـوّل ، كمـا هو الأـقوى ، كمـا فى «العروه» وعنـد أكـثر أصـحاب التعليق عليهـا ، بل فى «الجواهر» : «اسـتظهار دخول هـذه الصوره فى معقـد الإجماع المحكى عن «المنتهى» فى الصوره الأـولى السـابقه ، حيث قـال فى «المنتهى» : «وتترك ذات العـاده الصـلاه والصوم برؤيه الـدم فى وقت عادتها ، وهو قولُ كلّ من يحفظ عنه العلم . ثمّ قال فى «الجواهر» فى آخر كلامه : «لكن كان عليه اسـتثناء اليوم واليومين ونحوهما فى التقـدّم والتأخّر ، ممّا يتعارف فى ذوات العاده ، بل لعلّ مثله يدخل فيما دلّ على العاده إذا المراد بأيام حيضها وبوقته أوانه وحينه» . انتهى كلامه(۱) .

والـدليل على كون مثل ذلك داخلاً فى حكم ذات العاده ، هو الاخبار الـداله عليه ، وهى : منها : موثقه سـماعه ، قال: «سألته عن المرأه ترى الدم قبل وقت حيضـها؟ فقال: إذا رأت الدم قبل وقت حيضـها ، فلتدع الصلاه ، فإنّه ربّما تعجّل بها الوقت» الحديث . فهى وان كـانت مطلقه بالنسـبه إلى التعجيـل ، ولم يـذكر مقـداره ، إلاّـ أنّ الظاهر من كلمه (التعجيل) ، ربّما يتسأنس فى الـذهن بكونه بيوم أو يومين ، أو قريب منهما ، مضافاً الى ما سـيأتى من كونها مقيّـداً باليوم واليومين ، فيوجب تقييـده به إن التزمنا بهـذا القيد ، ولم نرد الحكم بالاطلاق . وجه الاستدلال بهذه

۱- جواهر الكلام: ۳/۱۸۱ .

الروایه ــ کما فی «الجواهر» هو أنّ یقال : إنّه لو کان مدار التحیّض متوقفا علی الرؤیه فی الوقت ، لما حکم فی هذه بذلک ، وان لم تره فیه .

منها : خبر الصحّاف ، عن الصادق علیه السلام ، فی حدیثٍ : «وإذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذی کانت تری فیه الدم بقلیل ، أو فی الوقت من ذلک الشهر ، فإنّه من الحیضه ، فلتمسک عن الصلاه عدد أیامها التی کانت تعتدّ عن حیضها(۱)» .

منها : صحیحه أبی بصیر ، عن أبی عبداللّه علیه السلام : «فی المرأه تری الصفره؟ فقال: إنْ کان قبل الحیض بیومین ، فهو من الحیض ، وإنْ کان بعد الحیض بیومین ، فلیس من الحیض(۲)» .

منها : مضمره معاویه بن حکیم ، قال: «قال : الصفره قبل الحیض بیومین ، فهو من الحیض ، وبعد أیام الحیض فلیس من الحیض ، وهی فی أیام الحیض الحیض(۳)» .

منها : خبر علی بن أبی حمزه ، قال: «سُئِل أبو عبد اللّه علیه السلام وأنا حاضر ، عن المرأه تری الصفره؟ فقال: ما کان قبل الحیض ، فهو من الحیض وما کان بعد الحیض فلیس منه(۴)» .

وقد عرفت أنّ الاطلاق فی القبلیّه ، غیر منافٍ لکونها ذات العاده الوقتیّه ، وأن تدخل فی حکمها ، لإمکان تقیدها بمثل حدیث أبی بصیر ، حیث قد قیّد بیوم أو بیومین ، ولعلّه أیضاً جئ به من باب المثال حتّی یشمل ما یقرب ذلک بمقدار بما

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳۰ من أبواب الحیض، الحدیث ۳ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۴ من أبواب الحیض، الحدیث ۲ ، ۵ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۴ من أبواب الحیض، الحدیث ۲ ، ۵ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۴ من أبواب الحیض، الحدیث ۶ .

يصـدق معه كونهـا ذات العاده الوقتيه وقـد اسـتعجلت بها الـدم ، كما يشـير إلى ذلك التعليل الموجود فى موثقه سـماعه بقوله : «فإنّما ربّما تعجّل بها الوقت» .

حيث لا خصوصـيّه فى مثل اليوم واليومين عرفاً ، فيشـمل إذا كان بيومين ونصف مثلاً ، أو أزيد ، ممّا يصدق عليه التعجيل عرفاً ، مع ملاحظتها مع عادتها الوقتيه .

ولعلّ بذلك يظهر عدم وجود اطلاق للقبليّه ، خارجاً عن ذلك الذى يوجب صدق العنوان عليها .

مضافاً إلى وجـود مايؤيّـدها ، وهى قرينه التقابـل الموجـوده فى حـديث على بن أبى حمزه لمـا بعـد الحيض ، إذ مـا يكـون قبل الحيض اللاحق بزمان طويل ، يصدق عليه أنّه بعد الحيض السابق لا قبله ، كما لا يخفى .

فجميع هـذه الأخبـار داله على الحكم بـالتحيعض ، بمجرّد الرؤيه عنـد تقـدّم الـدم على العـاده ، على وجه يصـدق معه التعجيل ، وبذلك يقيّد اطلاق المفهوم الوارد فى مثل قوله عليه السلام : «إنّ المرأه إذا رأت الدم فى ايام حيضها تركت الصلاه(۱)» .

حيث يدلّ على أنّ ما رأتها قبلها ليس بحيض ، سواء كان بيوم أو يومين ، أو أزيد .

منها : مفهوم صحيحه محمد بن مسلم ، حيث قال : «وان رأت الصفره فى غير أيامها توضّأت وصلّت(۲)» .

بنـاءً على القول باسـتفاده المفهوم منهـا ، من الحكم بالانتفـاء عنـد الانتفاء _ كما هو الغالب فى القضايا الشـرطيّه _ ، مضافاً إلى الحكم بالوجود عند الوجود ، وعدم القول بان المراد من تلك الشروط هو الحكم بالوجود عند الوجود فقط ، كما هو

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۲ من أبواب الحيض، الحديث ۱ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۴ من أبواب الحيض، الحديث ۱ .

كذلك فى القضايا الشرطيّه المحقّقه للموضوع ، مثل قوله : «إنْ رُزقت ولداً فاختنه» ، حيث لا مفهوم له ، لانتفاء موضوع الحكم فى طرف المفهوم ، لوضوح أنّ الاختتان لا يقع إلّا بعد وجود الولد .

فان لوحظت الروايه متضمنةً لشرط ، فانه لامفهوم لها حتّى يلاحظ منافاه اطلاقه لتلك الأخبار ، لكنّه خلاف لمقتضى القضايا الشرطيّه ، كما لا يخفى .

هذا كله بيانٌ للأدله التى استدل بها المشهور على مختارهم ، وهى معتمده عندنا ايضا ، وقد ذكرنا ان فهم العرف مساعدٌ مع ما ذهب اليه المشهور وما يساعده فهم العرف من الأدلّه .

وهناك قول آخر فى مقابل قول المشهور ، فلابأس من الاشاره اليه وعرض الدليل عليه ، وما يرد عليه من الإشكال ، فنقول : حُكى عن صاحب «المدارك قدس سره » قوله من عدم الحكم بتحيّضها قبل العاده ، إن لم يكن الدم بصفه الحيض .

واستدلّ لذلك بما ورد من الأخبار على أنتفاء الحيضيّه بانتفاء الصفات ، حيث قد استفاد منها دوران حكم الحيض مدار الصفات وعدمها ، وكون الصفات المذكوره فى الأخبار ، حكمها حكم الخاصّه المركّبه ، حيث أنّها متى وجدت وجد الحيض هنا ، وعند انتفائها تنتفى الحيضيّه هنا ، إلّا ما خرج بالدليل ، مثل ما ورد فى حكم أيام العاده ، من أنّ الصفره فى أيام الحيض حيض .

هذا ، وفيه ما لا يخفى أوّلاً : أن كون الصفات مثل المركّبات الخاصّه ، حتّى يترتّب عليها الوجود عند الوجود والانتفاء بالانتفاء أوّل الكلام ، وليس ذلك إلّا مجرّد الدعوى من دون أن يقوم عليه برهان ، لإمكان أن يكون ذكر تلك الصفات ، لأجل كونها صفات غالبه دالّه على ذلك ، كما ترى كثره تخلّفها اثباتاً ونفياً ، حيث أنّ وجودها فى غير أيام العاده لا يوجب الحكم بها ، ومع عدمها يحكم بها فى أيام العاده .

وكذلك يمكن ان يكون الحكم بذلك أو لأجل قاعده الإمكان ، إن قلنا بها .

فان الحكم فى الموردين بالاثبات والنفى ، وإنْ كان مع الدليل ، لكن الدليل بنفسه قرينه على المدّعى من عدم كون الصفات مثل سائر المركّبات الخاصّه .

وثانياً : لو سلّمنا استفاده العموم ، وكون الحكم دائراً مدار وجودها وعدمها ، فلابدّ من تخصيص العام أو تقييد الاطلاق ، بواسطه تلك النصوص التى ذكرناها ، لأ خصيّتها من جهه التنصيص بحيضيّه فاقد الصفات منه ، كما فى صحيح أبى بصير وخبر ابن أبى حمزه ، كما كان الأمر كذلك فى فاقد الصفات فى أيام العاده .

مع إمكان أن يقال بما قاله رحمه الله ، حيث سلّم خروج ما دلّ الدليل على عدم كونها كالمركّبات الخاصّه ، فلا مانع من أن يكون المقام منه أيضاً .

وثالثاً : على ما فى «مصباح الهدى» من ملاحظه النسبه بين خبر سماعه ، _ حيث حكم بالحيضيّه بمجرّد رؤيه الدم فى وقت الحيض ، بلا ذكر الصفه _ مع أخبار الدلاله على دوران الحيض مدار وجود الصفه وعدمها ، وقال إنّ بينهما عموم من وجه ، حيث أنّه يكون تحقّق الدم فى وقت الحيض مع الصفه مجمع تصادقهما ، فانه برغم كون الدم فى وقته فاقدا للصفه ، لكنه حيض بحكم حديث سماعه ، دون أخبار الصفات وهذا هو مورد افتراق الحديث .

كما أنّه مع وجود الصفه فى غير وقت الحيض يعدّ مورد افتراق أخبار الصفات .

فمع التعارض فى غير مورد التصادق ، قيل يُقدّم هذا الخبر على أخبار الصفات ، لان الحكم فى حديث سماعه معلل بأنّه ربّما يعجّل بها الوقت ، فيقدّم العام المعلّل على غيره فى التعارض ، فيحكم بكونه حيضاً ، ولو كان فاقد الصفات . بل ربّما يقال كما عن «المستمسک» : بتقديم المطلق الغير المعلّل فى تلك الأخبار _ مثل حديث الصحّاف _ على أخبار الصفات ، لأظهريّته ، وإنْ

انكره صاحب «مصباح الهدى»

هـذا ، ولكن الحكم بتقـديم هـذه الأخبـار على أخبار الصـفات عنـد التعارض ــ ولو لأجل التعليل ــ إنّما يصـحّ مع حفظ النسـبه بينهما بالعموم من وجه ، وهى لا يحفظ إلّا مع حفظ الاطلاق والعموم فى أخبار الصفات .

ولكن صاحب «المدارك» أدّعى الاستثناء فيها ، بقوله : إنّها متّبع إلّا ما خرج بالدليل مثل ما فى أيام العاده .

حيث لا يلاحظ فيها الصـفات ، فإذ خصّـِص العموم فى مثله ، فيتبدّل النسبه ، فيصـير العموم المطلق ، فيقدّم أخبار الصـفات على الأخبار المتقدّم لاخصيّتها ، فينتج ما ذهب إليه صاحب «المدارك» .

فالأُولى فى الجواب هو ما ذكرناه فى الجواب الأوّل والثانى .

ومن هنـا ظهر بطلاـن قول آخر ذهب اليه جمـاعه ــ كمـا فى «الطهاره» للشـيخ الأعظم ــ وهو يعـدّ القول الثالث فى المسأله ، من الحكم بالحاق ما تراه قبل العاده ، بما ترى فى العاده ولو كان تعجيله عن العاده وتقدّمه عنها بكثير ، مثل ما إذا رأت عشرين يوماً أو أكثر قبل العاده .

بـل ربّمـا حكى عن بعض دعوى الإجمـاع عليه ، مسـتدلاً على ذلـك بموثقه سـماعه وحـديث ابن أبى حمزه ــ من الإطلاق فى القبليّه ــ وبقاعده الإمكان .

وجه البطلان : هو ما عرفت من عدم وجود الاطلاق فى الحديثين ، لما قد عرفت من ظهور التعجيل والقبليّه ، كون أقلّ من ذلك ، فلا يشمل لمثله ، أو هو ملحق بالعاده السابقه اللاحقه .

مع أنّه لو سلّم اطلاقهما ، فيقيّد بواسطه أخبار أخرى مقيّده بيوم أو يومين وما أشبه ذلك .

كما نمنع عن الجريان قاعده الإمكان ، كما عرفت تفصيلها سابقاً ، خصوصاً فيما لم تستقر فيه الدم ، كما يجىء فى المبتدئه والمضطربه .

كما أنّ نقل الإجماع فى مثل هذه المسأله ، مع كثره الاختلاف ، ليس إلّا توهمٌ فمن حكاه ، كما لا يخفى .

ومما ذكرنا ظهر عدم تماميّه القول الرابع من الأقوال المنقوله فى المقام ، وهو الحاق المعجّله بيوم أو يومين بالمبتدئه والمضطربه من الحكم بالتحيّض بمجرّد الرؤيه _ كما هو مختار المحقّق الثانى فى «جامع المقاصد» فى المبتدئه والمضطربه _ أو من عدم الحكم بذلك فيهما بالرؤيه فكذلك فى المعجّله _ كما هو رأى الشهيد الثانى فى «المسالك» _ لوضوح أنّه اجتهاد فى مقابل النصوص المتقدّمه .

اللّهمّ إلاّ ـ أن يقصد حمل تلك النصوص على صوره العلم بالحيض ، أى تعلم المرأه أنها حائض أو تنتظر مضى ثلاثه ايام حتّى يتحقّق موضوع قاعده الإمكان ، مع أنّه لا وجه لهذا الحمل ، ولا موجب له مع وجود الاطلاق فى النصوص .

فالأقوى عندنا _ كما عليه المشهور _ هو الحكم بالحيضيّه للمستعجله بيوم أو يومين أو أزيد ، ممّا يقرب بهما عن ايام عادتها ، وهو المطلوب .

هذا كلّه فى حكم المستعجله بيوم أو يومين ، أو بقريب منها ، من ذوات العاده الوقتيّه ، عدديّه كانت أم غيرها .

بقى هنا تلك الصوره المذكوره مع تأخّرها عن عادتها بيومٍ أو يومين ، أو قريب منهما ، فهل هى ملحق بالمستعجله كذلك أم لا؟

اقول : لابدّ أوّلاً من بيان المراد فى موضوع المسأله ، وأنّه ما المراد من المتأخّره؟ حيث قد يشاهد الاختلاف فى تفسير ذلك مثلاً صاحب «الجواهر» فى كتابه «شرح نجاه العباد» على المحكى ، فسّر التأخير ، بتأخّر الدم عن العاده

بیوم أو یومین ، برؤیه الـدم فی العـاده لکن مع تأخّرهـا بالیوم أو الیومین ، لا ما إذا تأخّر حـدوث الـدم عن العاده بیوم أو یومین ، بـأن تجـاوز زمـان العاده وطهارتها فیها ، ثم مضـیّ علیها یوم أو یومان ثمّ رأت الـدم بعـد ذلک ، فیکون الحکم فی هـذا الفرض أیضاً حکمه حکم المبتدئه من الحکم بتحیّضها وعدمه بمجرّد رؤیتها الدم وعدمه ، علی . . . . إلی آخر کلامه(۱) .

وقد خالفه فی هذا التفسیر ، الشیخ الأعظم رحمه الله ، والمحقّق الآملی ، والسیّد الحکیم فی «مستمسکه» .

ویرد علی صاحب الجواهر رحمه الله بأنّ التأخّر عن أول العاده ، لا یخرجه عن کونه فی العاده ، فلا ینبغی البحث عن کونه حیضاً بمجرّد رؤیه الـدم ، لأنّه یصـدق علیه ما ورد فی الأخبار من قوله : «کلّما رأت المرأه فی أیام حیضـها من صـفره أو غیره فهو من الحیض» .

فـإذا کـانت الصـفره فیها محکوماً بالتحیّض ، فالموصوف بـدم الحیض ، بمجرّد الرؤیه بعـد یومین عن أوّل العاده ، یکون حیضـا بطریق أولی .

خصوصاً مع ملاحظه وجود التخلّف عن أوّل العاده فی أکثر النساء ، بمثل الیوم أو الیومین بالتقدّم والتأخّر .

هـذا ، مع أنّ الظاهر کون التأخّر فی قبال التقدّم ، فکما أنّ التقدّم یلاحظ مع مدّه العاده مجموعاً ، فکذلک الأمر یکون فی التأخّر ، فلابـدّ أن تلاحـظ التـأخّر عنـد حصول الطهاره عن العاده بیوم ویومین ، ثمّ تشـرع بالرؤیه ، وحینـذاک یأتی البحث عن أنه هل یحکم بکونه من الحیض أم لا .

۱- مصباح الهدی: ۴/۴۵۴ .

هذا ، مع أنّه لو لوحظ التأخر بالنسبه إلى أوّل العاده ، فلا يخلو حين انقضائها أما أن يكون بانقضاء العاده فى السابق ، فيلزم حينئذ الخروج عن ذات العـاده الوقتيّه ــ بتـأخيره عن أوّل الوقت ــ وعن العـدديّه ، لأجـل كسـرها بيومين أو بيوم على حسب ملاـحظه تأخيره فى أوّلها ، فانطباق ذات العاده الوقتيّه والعـدديّه على مثله مشـكلٌ ، إذ التسامح لو سـلّم كان من حيث الوقتيّه فقط ، لا هى مع العدديّه ، كما فى المورد .

نعم ، لو كـان انقضـائه أيضـاً متـأخّراً مثل ما فى أوّله ، لصار التسامـح فى الوقتيّه فقط ، لا هما معاً ، وهو الأظهر من أن يلاحظ مع التأخير عن جميع مـدّه العاده ، مع طهاره يوم أو يومين ، كما عليه الشـيخ ، لأنّه يلزم خروجه عن الوقتيّه قطعاً ، وعن العـدديّه على إحتمال ، وهو بعيدٌ عن اجراء التسامخ فيه .

هذا كلّه بالنسـبه إلى تفسيره . ثمّ أنّه نصرف الكلام إلى بيان التأخير ، مع ملاحظه تفسير الشيخ قدس سره ، فهو أيضاً تامٌ اذا كان الدم مع التمييز ، أى واجداً للصفات .

ففى «مصباح الهـدى» : «أنّه لاـ إشـكال فى الحكم فيه بـالتحيّض ، بمجرّد الرؤيه ، للإجمـاع المـدّعى عليه ، والأخبار الـدالّه على التحيّض بالصـفات ، بناء على عمومها وعدم اختصاصها بما إذا كان الدوران بين الحيض والاستحاضه ، وبأن التأخير يزيده انبعاثاً ، وبأنّ المسـتفاد من تعليل الحكم بالتعجيل فى الموثق ، اناطه الحكم بمطلق التخلّف ، ولو كان بالتأخير . وكيف كان ، فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم ، إذ الإجماع المدّعى قطعيّته ــ مع الوجوه المذكوره ــ كافيه فى الاطمئنان به» . إنتهى كلامه(۱) .

۱- مصباح الهدى: ۴/۴۵۵ .

ولكن الانصاف بعد التأمّل فى كلمات القوم وادلّتها ، يفيد أنّ أكثر الأدلّه المذكوره فى التأخير ، يساعد مع تفسير صاحب «الجواهر» ، بأن يلاحظ التأخير بيوم أو يومين ، من أوّل الوقت الذى كان من شأنه أن ترى الدم فيه ، حيث يصحّ شمول الإجماع لمثله ، لأجل التسامح فى يوم أو يومين بالتأخير فى الصدق ، وكون التعليل منوطاً بالحكم بمطلق التخلّف ، لاختصاص التقديم ، وعدم اختصاص أخبار الصفات لخصوص دوران الأمر بين الحيض والاستحاضه .

نعم ، كون التعليل بالتأخير يزيد انبعاثاً للدم ، يساعد مع تفسير الشيخ مناسبه تامه ، لكنّه لا يمكن أن يكون مثل ذلك مداراً للحكم الشرعى ، فالأحسن كما فى «العروه» هو الحكم بالتحيّض بمجرّد الرؤيه مع التأخير ــ على تفسير صاحب «الجواهر» ــ بيوم أو يومين ، سواء كان مع الصفات والتمييز أم لا ـ لوجود التخلّف فى أكثر النساء فى مثله ، وصدق العاده بالمسامحه لمثل ذلك التفاوت ، فى التقديم أو التأخير ، وعليها ان تترك العباده بمجرّد الرؤيه إلى انقضاء الدم ، فإن انقطع قبل الثلاثه ، وعلمت بأنّه ليس بحيض ، تقضى العبادات التى تركتها فى تلك المدّه ، وإلاّ كان محكوماً بالتحيّض ، كما لا يخفى .

أمّا حكم ذات العاده العدديّه فهو : قد عرفت فى صدر البحث ، دخولها فى اطلاق كلام المصنّف ، وأنّها تترك العباده بمجرّد الرويه إجماعاً ، من دون ان يقيدّها بالوقتيه ، ثم عقب ذلك بالإجماع الذى يوهم دخولها فى مقعد الإجماع .

بل فى «الجواهر» تأييده بصدق اسم ذات العاده عليها ، بل والاستدلال بما دلّ على التحيّض بمجرّد الرؤيه فى معتاده الوقت ، لو رأته قبل وقتها ، كالأخبار المتقدّمه بأنّ لو كان المدار فى التحيّض بالرؤيه على الوقت ، لما حكم فى هذه الأخبار بالتحيّض بمجرّد الرؤيه ، على من رأته قبل الوقت .

وفيه ما لا يخفى : أمّا الإجماع لو أُريد من دعواه ، فى خصوص ذات العاده

وفى المبتدأه تردّد ، الأظهر أنّها تحتاط للعباده ، حتّى تمضى لها ثلاثه أيام (۱).

العدديّه ، بكونها كالوقتيّه فى الحكم بالتحيّض ، بمجرّد الرؤيه فمقطوع العدم ، لما نشهد ذهاب غير واحد من الأصحاب على خلافه ، والحاقها بالمبتدئه أو المضطربه أو غيرهما من جهه الحكم .

مع احتمال كون مراده أيضاً غير العدديّه المحضه ، من الوقتيّه والعدديّه أو الوقتيّه فقط ، وإنْ كان هذا الإحتمال خلاف ظاهر كلامه .

ولو أُريد استفادته من اطلاق الكلام ، بأن يقال : إنّ اطلاقه يقتضى دخول هذا القسم فيه ، فنقول: إنّه لابدّ من تخصيصه بغير ذات العدديّه ، لعدم وجود اجماع ، ولا دليل آخر يدلّ على الحاقها باختيها فى الحكم .

وأمّا دعوى صدق ذات العاده عليها ، فانه حتى لو سلّمناها ، فلم يقم لنا دليل على كون الحكم مدار عنوان صدق العاده ، حتّى يقال بهذه المقاله ، بل إنْ اكتفينا واقتصرنا على لسان الأخبار فى الوقتيّه لو ـ مع فرض تماميه ذلك ـ لاقتضى المنع عن هذا الحكم ، لو لم تر فى الوقت المعين ، لا اثباته لذات العاده العدديّه ، فاللازم الحاقها بالمتبدائه ، وأنّ عليها ترك العباده إذا كان الدم بصفات الحيض ، وأن لا تحتاط بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضه إلى ثلاثه أيام ، فان كملت فتجعلها حيضاً .

نعم ، لو علمت أنّه يستمر إلى ثلاثه أيام ، تركت العباده بمجرّد الرؤيه ، وإنْ تبيّن الخلاف ، تقضى ما تركتها .

(۱) فى حكم المبتدأه خلاف بين الفقهاء ، والأقوال فيها أربعه:

القول الاول : الحكم بالتحيّض بمجرّد الرؤيه مطلقاً .

ذهب الى هذا «الهدايه» و«المبسوط» و«الجامع» و«الاصباح» ، بل نسبه فى «الرياض» إلى الشهره ، تبعاً للمولى الأعظم شارح «المفاتيح» .

القول الثانى : الحكم بالتحيّض حتّى تمضى ثلاثه أيامٍ مطلقاً ، أى سواءً كان جامعاً للصفات أم لا ، من دون فرق بين التروك والأعمال .

ذهب الى هذا القول «الكافى» و«السرائر» و«المعتبر» و«التذكره» و«جامع المقاصد» وابن الجنيد ، وعلم الهدى ، وسلّار ، على المنقول عن الثلاثه الأخيره .

بل لعلّه هو مختار المصنّف هنا ، وفى «النافع» قوله : «إذ التردّد يجامع مع عدم الحكم بالحيضيّه إلى أن يأتى ويمضى ثلاثه أيام ، غايه الأمر حكمها فى تلك الأيام ، تاره بحكم بالطهاره ، وأُخرى بالاحتياط فى العباده ، وثالثه بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضه» .

فى أحكام الحيض / ما يتعلّق بالمبتدأه

والمصنّف ذهب إلى الثانى من الثلاثه .

القول الثالث : هو التفصيل بين الجامع للصفات ، فتحكم بالتحيّض بالرؤيه ، وبين غيره فلا تحكم حتّى يمضى ثلاثه أيام .

وهذا القول كما يظهر من بعض عبارات «المقنعه» ، ومن «المختلف» و«المنتهى» ، وصريح «المدارك» و«الكفايه» و«الذخيره» و«المفاتيح» ، و«الجواهر» ، والشيخ الأعظم ، والسيّد فى «العروه» ، وأكثر أصحاب التعليق .

القول الرابع : هو التفصيل بين الأفعال والتروك من الحكم فى الاول بالتحيّض ، وبعدمه فى الثانى .

ويظهر اختيار هذا القول من الشهيد فى «البيان» و«الدروس» وغيره .

والأقوى عندنا هو الثالث من الأقوال ، فلا بأس أوّلاً بذكر الأدلّه على هذا القول ، ثمّ ومدى دلاله الادله القائمه عليه ، فنقول ومن اللّه الاستعانه : وقبل

الشروع فيها ، لابدّ من ايراد مقدّمه وهى : المبتدأه تارهً : يقرء بكسر الدال بصيغه الفاعل فى المعنى الأخصّ منها ، أى التى ابتدأت بالدم .

وأُخرى بفتح الدال ، ببناء اسم المفعول ، أى التى ابتدئها الدم .

فيكون المراد منها على هذا المعنى ، هى التى رأت الدم فى المرحله الأُولى ، ولم تر من ذلك قبله شيئاً ، أو يراد منها المعنى الأعم ، أى مضافاً إلى هذه المرأه المذكوره ، بحيث يكون العنوان والحكم واحدا شاملاً لغيرها من ذات العاده العدديّه المحضه ، أو الوقتيه التى تقدّم عادتها عن أيامها أو تأخّر عنها بكثير ، بحيث لم تلحق بذات العاده الوقتيه المحضه ، أو مع العدديّه .

اما الأدله التى يجب أن نقيمها للدلاله على حجيّه القول الثالث ، هى :

الدليل الأوّل: قاعده الإمكان ، التى قد مرّت علينا فى المباحث السابقه .

الا ان هذه القاعده ــ على القول بصحّتها وجريانها ــ يكون دليلتيه أعمّ من المدّعى ، لأنّها لا تثبت التحيّض كونها جامعاً للصفات ، بل غايه ماتفيدها هى الأعم من الواجد ، بحيث يشمل الفاقد لها أيضاً إذا أمكن كونه حيضاً ، غايه الأمر إذا فرضنا إمكان اجرائها فى الفاقد للصفات ، ففى الواجد يكون بطريق أولى .

هذا ، ولكنه مخدوش بما قد عرفت منّا سابقاً بصوره التفصيل ، من الاشكال فى اثبات هذه القاعده عن طريق الأخبار بخصوصها ، لولا وجود شىء آخر يثبت الحكم .

نعم ، هذا صحيح على مبنى المحقّق الهمدانى قدس سره ، حيث ذهب الى ثبوت القاعده ، فلا ينحصر حينئذ فى الحكم بالتحيّض بخصوص الواجد والجامع ، بل يقول به حتّى مع الفاقد إن أمكن ذلك ، ولم يكن المانع عنه موجوداً .

الدليل الثانى : بعد الغضّ عن القاعده ، يمكن التمسّك لاثباته بالأخبار الوارده

الآمره بلزوم الأخذ بالصفات ، بناء على عدم اختصاصها بصوره التردّد بين الحيض والاستحاضه العرفيّه ، أعنى الدم المتّصل بأيام الحيض ، إذا كان مستمرّاً ، وإن كان بعض الأخبار وقع فى الجواب عن مستمر الدم ، إلاّ أنّه لا يوجب اختصاص الجواب الوارد فى فيه مورد السؤال ، فضلاً عمّا لم يكن فى مقام الجواب .

الدليل الثالث : الاستدلال بخبر إسحاق بن عمّار الوارد فى الحُبلى التى ترى الدم اليوم واليومين ، واليك نصه : فقال عليه السلام : «إنْ كان دماً عبيطاً ، فلا تُصلّى ، ذينك اليومين ، وإنْ كانت صفره فلتغسل عند كلّ صلاتين»(۱) .

بناء على عدم القول بالفصل بين الحامل وغيرها .

ويرد عليه أوّلاً ـ : اشتماله على حكم الحامل ، حيث قد يوجب أن لا يكون الدم حيضاً ، لإحتمال عدم جواز اجتماع الحمل مع الحيض .

لكنّه مندفع بما أشرنا إليه سابقاً ، من وجود الأخبار الدالّه على إمكان اجتماعه ، لأجل إمكان أن يفضل دم الحيض عمّا يتغذى به الطفل فى الرحم ، فاذا زاد الدم يقذفه الرحم على شكل دم الحيض ، فيترتّب عليه آثاره .

وثانياً : ظهور الروايه فى كون الحيض أقلّ من الثلاثه ، مع أنّ من المسلّمات عند الفقهاء كون دم الحيض مشروطاً بالتوالى فى ثلاثه أيام ، فإذا كان أقلّ من ذلك ، لا يحكم بالحيضيّه ، مع أنّ الروايه قد حكم بذلك فى مثل اليوم واليومين إذا كان دمّا عبيطاً .

فقد أجيب عنه أوّلاً ـ : بإمكان الإجتماع بين الحمل والحيض ، وإمكان كونه أقلّ من الثلاثه فى مثل الحمل ، وعدم قدحه فى الحكم بالحيضيّه ـ كما عليه

۱- وسائل الشيعه: الباب ۳۰ من أبواب الحيض، الحديث ۶ .

المحقّق الآملی قدس سره _ لدلاله الخبر المذکور ، ومساعده الاعتبار معه ، لکن لم یُنقل القول به من أحد من الأصحاب .

ولکن لاـ یخفی ما فیه ، لما قد عرفت _ بل قد تعرف فی بعض المباحث الآتیه _ من الالتزام بشرطیّه هذا الشرط عند الکلّ ، فیشکل الحکم بذلک .

وثانیاً : من صحّه التفکیک فی الحجیّه ، فی مدلول خبر واحد ، إذا اقتضاه الدلیل ، فیؤخذ بهذا المقدار منه ، من الحکم بالحیضیّه من تلک الناحیه ، من جهه وجود الصفات ، وإنْ لم نحکم به من جهه اُخری ، هی جهه فاقدتیه لشرط التوالی فی الثلاثه .

فلازم التفکیک هو الحکم بالحیضیّه بمجرّد الرؤیه ، بواسطه واجدیّته للصفات ، فإن مضی علیها ثلاثه أیام متوالیه ، وإلاّ تقضی ما فاتت منها من العبادات .

ولکن الانصاف عدم تمامیّه هذا التفکیک فی المقام ، ولو ذهبنا الیه فی غیر ما نحن فیه ، لأنّ ظاهر الخبر هو کون الدم فی الیومین فقط ، فحکم علیه السلام بصورتین ، فلا یشمل صوره إمکان استمراره حتّی یتجاوز ثلاثه أیام ، حتی یقال بالتفکیک فی الجمیّه واجراء حکم ذات العاده علیها بالحکم بالحیضیّه بمجرّد الرؤیه .

فما ذهب إلی التفکیک صاحبی «المستمسک» و«مصباح الهدی» لیس علی ما ینبغی واللّه العالم .

وثالثاً : من الاستبعاد فی مثل الحُبلی ، إنْ لم تری الدم قبل حمله ، حتّی یصدق علیها عنوان المبتدأه بعد صیرورتها حبلی ، فیحکم علیها بذلک ، اذا یحتمل أن تکون المرأه ممن لها عاده معیّنه فی الحیض ، فمع ذلک رأت الدم فی حال حملها بیومین أو یوم واحد مع للصفات ، فحکم علیها بالحیضیّه بالنطر إلی عادتها ، وایام اقرائها ، غایه الأمر قد انقطع فی الیومین ، فیرجع فی الحکم کلّ فقیه إلی

مبناه ، من إمكان الحكم بالحيضيّه قبل الثلاثه فی خصوص الحمل _ كما علیه الآملی قدس سره _ فیترتّب علیها حكم الحیض ، أو عدم الحكم بها _ كما علیه الحلّی _ ، فتعید وتقضی العبادات التی كانت قد تركتها .

وكیف كان فانّ التمسّک بمثل هذا الخبر فی القام لا یخلو عن إشكال .

نعم ، یصحّ التمسّک به للفاقد ، حیث قال علیه السلام فی ذیله : «وإنْ كانت صفره فلتغتسل عند كلّ صلاتین» ، فان تقابلها مع دم العبیط ، یدلّ علی عدم كونه حیضاً ، حتّی فی المبتدأه ، فإن التفكیک یصحّ اجرائه هنا ، یعنی یصحّ التمسّک بهذا الحدیث للفاقد ، من الحكم بعدم كونه حیضاً ، ولو لم یتمسّک بما قبله بالحكم بالحیضیّه ، لأجل فقدان شرطه ، كما عرفت .

الدلیل الرابع : الاستدلال بمفهوم صحیحه ابن الحجّاج ، وهی : قال : سألت أبا إبراهیم علیه السلام عن امرأه نفست ، فمكثت ثلاثین یوماً أو أكثر ثمّ طهرت وصلّت ، ثمّ رأت دماً أو صفره؟ قال: إنْ كانت صفره فلتغسل ، ولتصلّ ولا تمسک عن الصلاه(۱)».

حیث یكون مفهومها علی أنّه أنْ كان دماً تمسک عن الصلاه ، ویوضّحه تركه الجواب عن الدم ، مع كونه مذكوراً فی السؤال ، فإنّه یشهد باجتزائه فی الجواب بالشرطیّه المذكوره . مع أنّ المروی فی «التهذیب» التصریح بالمفهوم ، حیث زاد فی آخره قوله : «فان كان دماً لیس بصفره ، فلتمسک عن الصلاه أیام قرئها ، ثمّ لتغتسل ولتصلّ»(۲) .

ولكنّه حینئذ یخرج عن مورد الكلام ، وهی المبتدأه ، لظهور قوله علیه السلام : «أیام قُرئها» فی ذات العاده .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۵ من أبواب النفاس، الحدیث ۲ _ ۳ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۵ من أبواب النفاس، الحدیث ۲ _ ۳ .

لکن الاستدلال بمفهومه موقوفٌ على أن یکون شاملاً باطلاقه للمبتدأه ، دون غیرها من المضطربه والناسیه والعددیّه المحضه غیر ذات العاده ، وشموله لها بعیدٌ غایته ، لما قد عرفت من الاستبعاد بحصول النفاس لها قبل تحیّضها ، وحصول العاده .

فیؤیّد ما ذکرناه حینئذ وجود ذیل المنطوق على روایه «التهذیب» ، حیث قد صرّح بالنسبه إلى الدم من لزوم الإمساک عن الصلاه أیام اقرائها ، المنطبق على المرأه التی کانت لها عاده أو غیرها من غیر المتبدأه کما عرفت .

وممّا ذکرنا فی ذلک المفهوم ، تعرف ورود مثل هذا الاشکال فی التمسک باطلاق صحیح عبد اللّه بن المغیره ، عن أبی الحسن الأوّل علیه السلام : «فی امرأه نفستْ ، فترکت الصلاه ثلاثین یوماً ، ثمّ طهرت ، ثمّ رأت الدم بعد ذلک؟

قال : تدع الصلاه ، لأنّ أیامها الطهر قد جازت مع أیام النفاس(۱)» .

فانه یشکل التمسک بها فی المبتدأه ، لما قد عرفت عدم شموله للاستبعاد المذکور ، خصوصاً مع الایماء فی التعلیل من وجود الأیام لها ، حیث قال : «لأنّ أیامها أیام الطهر ، قد جاز تسع أیام النفاس» .

فالاستدلال بمثل هذه الاطلاقات لا یخلو عن بعد .

نعم ، والذی یصحّ التمسّک باطلاقه ، لکلا قسمی المسأله ، من الحکم بالحیضیّه لواجد الصفات ، وعدمه لفاقدها ، هو اطلاق صحیحه حفص بن البُختری ، قال : «دخلتْ على أبی عبد اللّه علیه السلام امرأه ، فسألته عن المرأه یستمر بها الدم فلا تدری حیض هو أو غیره؟ قال: قال لها : إنّ دم الحیض حار عبیطٌ أسود ،

۱- وسائل الشیعه: الباب ۵ من أبواب النفاس، الحدیث ۱ .

له دفع وحراره ، ودم الاستحاضه أصفر بارد ، فإذا كان للدم حراره ودفع وسواد فلتدع الصلاه . قال: فخرجتْ وهی تقول : واللّه أنْ لو كان امرأه ما زاد علی هذا(۱)» .

فان منطوق هذه الصحیحه یدل علی حکم واجد الصفات و مفهومها لفاقدها .

وكون السؤال بخصوص المستمر ، لا یوجب التقید فی اطلاق الجواب .

ولعلّه لذلك قال الشیخ الأعظم فی «الطهاره» من ظهور بناء العرف فی تصدیق النساء بذلك ، فی غیر مورد العلم أیضاً ، عند نقل الأوصاف ، وبیان الصفات من الإمام علیه السلام ، كما یشهد نفس مورد الروایه ، حیث أنّ المرأه السائله كانت غیر عالمه بالموضوع ، ومع ذلك بعد نقل الأوصاف وسماع صفاته منه علیه السلام ، قالت : «لو كان امرأه ما زاد علی هذا» .

فاشكال المحقّق الآملی قدس سره علیه ، بان الجواب صادرٌ فی مورد العلم بالحیضیّه ، لیس علی ما ینبغی .

ولعلّ أخبار الصفات الدالّه علیه فی جهتی الحكم فی المبتدأه كثیره ، فالمسأله تعدّ واضحه من حیث دلاله الأخبار .

نعم ، قد استدلّوا لوجوب الاستظهار والانتظار ، لمضی ثلاثه أیام للحكم بالحیضیّه فی فاقد الصفات ، باصاله عدم الحیض ، بناء علی القول بعدم جریان قاعده الإمكان لما قبل الثلاثه .

بل قد یقال بإمكان احراز الاستقراء باصاله بقاء الدم إلی الثلاثه ، فیترتّب علیه حكم الحیضیّه قبل مضیّ الثلاثه ، فی الفاقد لها ، لكونها أصلاً محرزاً یترتّب علیه ما یترتّب علی العلم الوجدانی ببقائه إلی الثلاثه ، فعلیه لا یحتاج فی الحكم بذلك

۱- وسائل الشیعه: الباب ۳ من أبواب الحیض، الحدیث ۲ .

إلى مضىّ ثلاثه أيام .

قد استشكلوا فيه بقولهم إنّ صحّه اجراء مثل هذا الأصل ، موقوفٌ على القول باجراء الاستصحاب فى الأمر الاستقبالى ، بأن يكون الشكّ فى الحال والمشكوك فى الاستقبال ، وهو ممنوعٌ لانصراف أخبار الاستصحاب إلى ما كان الشكّ فى الحال والمشكوك فى الماضى ، مثل الشكّ فى بقاء الطهاره السابقه .

وأجاب عنه الشيخ فى «الطهاره» بأنّ الأصل فيما نحن فيه ، هو عدم حدوث الزائد عمّا حدث ، لا اصاله بقاء الحادث .

أقول: ما المراد من اصاله عدم حدوث الزائد؟ إنْ أُريد من الزائد ، غير الذى يستمر من الدم ، اى لوكان الأصل هو عدم تحقّق خروج الدم أزيد ممّا قد تحقّق إلى حال الاستصحاب ، فهو يوجب خلاف ما قصدوه من الاستصحاب ، من الحكم بالحيضيّه قبل مضى الثلاثه ، لأنّه يستلزم الحكم بعدم الحيضيّه حتّى يمضى الثلاثه .

وإن أُريد من عدم حدوث الزائد ، هو حدوث شىء آخر غير الدم ، وهو الانقطاع الحاصل ، فان عدم تحقّق الانقطاع الذى هو وصف زائد غير الدم عارضٌ على استمرار الدم ، فنيتجه هذا الأصل هى الحكم ببقاء الدم واستمراره ، المستلزم الحكم بالحيضيّه .

فعليه لا يرد ما أورده المحقّق الآملى قدس سره ، بأن صحّه ما أفاده مبتنيهٌ على لحاظ المتيقّن الحادث شيئاً ، ولحاظ المشكوك الزائد على الحادث شيئاً مغايراً معه ، وهو موجبٌ للمنع عن اجراء الاستصحاب فى التدريجيّات .

وهو _ مع كونه مخالفاً لما ذهب إليه فى الأُصول _ فاسد ، لأنّ الأمر التدريجى المتّصل أجزائه شىء واحد ، كالأمر القار ، حيث أن الوحده الاتصاليّه تساوق

الوحده الشخصيّه ، فاليوم الواحد من أوّله إلى آخره يومٌ واحد ، وكذا الشهر والسنه ، وغيرها من التدريجيات ، فلا مانع من اجراء اصاله بقاء الدم إلى الثلاثه من هذه الجهه ، وليس المورد مورد اصاله عدم حدوث الزائد عمّا حدث أصلًا .

ولا يخفى أن اصاله بقاء الدم الى الثلاثه ، إن كان جاريا فلازمه الحكم بالحيضّه بمجرد الرؤيه ، نظير جريان قاعده الإمكان ، حيث يحكم بذلك بلا احتياج إلى التمسّك بالأصل ، فلازم ذلك هو الحكم بالحيضيّه بمجرّد الرؤيه سواء كان الدم واجداً للصفات أو فاقداً لها .

إلّا أن ذلك صحيح لو لم نقل بوجود الأخبار الدالّه على الصفات ، الموجبه للحكم به ، وللفاقد بعدمه ، وإلّا فمع وجود الدليل الاجتهادى ، لم تصل النوبه إلى الدليل الفقاهتى ، وهو الأصل ، كما لا يخفى .

ثمّ قد استدلّوا للحكم بالحيضيّه ــ بعد مضىّ ثلاثه أيام ، فى المبتدأه إذا صدق عليه الدم ــ بالخبر الذى رواه محمّد بن مسلم ، قال: «سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن المرأه ترى الصفره فى أيامها؟ فقال: «لا تُصلّى حتّى تنقضى أيامها ، وإنْ رأت الصفره فى غير أيامها توضّأت وصلّت»(۱) .

وقال فى «مصباح الهدى» بعد ذكر هذا الحديث : لكن الانصاف انصرافه عن المبتدأه ، وإنّما هو فيمن له عاده فرأت الصفره فى غيرها ، ولعلّ وجه انصرافها عنها ، هو ذكر الأيام فى صدرها الظاهر فى أيام العاده .

اللّهمّ إلّا أن يتّم عدم القول بالفصل بين ذى العاده وغيرها ، فتشمل المبتدأه .

لكنّه لابدّ أن يقيّد بما قد عرفت من أخبار الصفات ، بأنّه يتم إذا كانت فاقداً لها .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۴ من أبواب الحيض، الحديث ۱ .

فأحسن الأدلّه ، هو ما عرفت من مفهوم خبر حفص ، بن البختری ، حیث یدلّ علی المطلوب ، وهذا هو الأقوی فی المسأله :

اما الدلیل علی القول الاول : وهو القول بالتحیّض بمجرّد الرؤیه مطلقاً ، وإنْ کان صفره .

فقد استدلوا علیه بقاعده الإمکان ، وقد عرفت الاشکال فیه فلا نعید .

واستدلوا علیه أیضا باخبار الصفات بناء علی عدم القول بالفصل ، بین کون الدم المشاهد متّصفاً بالصفات أو غیر متّصف به .

وهو أیضاً مخدوش ، لأنّ هذه الدعوی _ من القول بعدم الفصل بینهما _ ممنوعه ، لما تری من العلاّمه فی «المنتهی» و«المختلف» من دعوی اختصاص النزاع بالدم المتّصف بالصفات ، وأنّ الدم الفاقد لها خارجٌ عن محل النزاع ، لأنّ الحکم فیه عدم التحیّض بمجرّد الرؤیه ، فمع وجود مثل ذلک کیف یمکن دعوی عدم القول بالفصل بینهما .

وقد أجاب عنه المحقّق الآملی بجواب آخر ، علی فرض التسلیم للدعوی المذکوره ، بما لا یخلو عن إشکال والیک نصّ کلامه حیث یقول : «مع أنّه علی تقدیر تسلیمها ، فلیس للقول بالتحیّض بمجرّد الرؤیه فی الواجد ، ثمّ الحاق الفاقد به ترجیحٌ علی عکسه ، أعنی القول بوجوب التربّص علی الفاقد ، ثمّ الحاق الواجد به ، لأنّ فی أخبار الصفات دلالتین ، وهما دلالتها علی التحیّض فی واجد الصفات ، ودلالتها علی نفی التحیّض فی فاقدها ، فلابدّ من رفع الید عن أحدهما ، ولیس ترجیح الأولی علی الثانیه أولی من عکسه ، ومع التکافؤ یجب الرجوع إلی قواعد أُخری ، فیسقط أخبار الصفات عن صحّه الاستدلال بها» .

انتهی محل الحاجه(۱) .

بیـان ذلـک ، اولاً : لوضوح أن الترجیـح یکون فی طرف الواجـد ، لکون دلالتها علی الأکثر بالمنطوق والوضع ، بخلاف الحکم فی الفاقد ، حیث یکون بالمفهوم ، کما عرفت الاشاره إلیه فیما سبق .

وثانیاً: لو سـلّمنا هـذه الـدعوی ، وما یترتّب علیها من الأثر ، من تساقط أخبار الصـفات ، فلازمه فقدان الدلیل علی القول المقبول أیضاً ، لما قـد عرفت أنّ الحکم بالتحیّض بالصـفات ، لم یکن دلیله إلاّ تلک الأخبار ، بعد رفع الید عن الأصل ، وقاعده الإمکان فتأمّل .

واسـتدلّوا ایضا علی مختارهـم باطلاق الأخبار الدالّه علی ترک الصوم ، بمجرّد الرؤیه ، مثل موثقه محمّد بن مسلم ، قال : «سألت أبا جعفر علیه السلام عن المرأه تری الدم غدوه أو ارتفاع النهار ، أو عند الزوال؟ قال : تفطر»(۲) .

منهـا : مارواه محمـد بن مسـلم أیضا عنه علیه السـلام : «فی المرأه تطهر فی أوّل النهار فی رمضان ، أتفطر أو تصوم؟ قال: تفطر . وفی المرأه تری الدم من أوّل النهار فی شهر رمضان ، أتفطر أو تصوم؟ قال: تفطر إنّما فطرها من الدم»(۳) .

منها : روایه منصور بن حازم ، عن أبی عبد اللّه علیه السـلام ، قال : «أیّ ساعهٍ رأت المرأه الدم فهی تفطّر الصائمه إذا طمثت(۴)» .

واستدلوا أیضا بأخبار داله علی الحکم بالحیضیّه ، لجاریه البکر :

۱- مصباح الهدی: ۴/۴۶۲ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۵۰ من أبواب الحیض، حدیث ۳ ، ۴ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۵۰ من أبواب الحیض، حدیث ۳ ، ۴ .

۴- وسائل الشیعه: الباب ۵۰ من أبواب الحیض، الحدیث ۷ .

منهـا : موثقه سـماعه بن مهران ، قـال: «سـألته عن الجاريه البكر أوّل ما تحيض ، فتقعـد فى الشـهر يومين وفى الشـهر ثلاثه أيام ، يختلف عليها ، لا يكون طمثها فى الشهر عدّه أيام سواء؟ قال: فلها أن تجلس وتدع الصلاه ما دامت ترى الدم ، ما لم يجز العشره ، فإذا اتّفق الشهران عدّه أيام سواء فتلك أيامها»(۱) .

منها : حـديث عبد اللّه بن بكير ، قال : «فى الجاريه أوّل ما تحيض ، يدفع عليها الدم ، فتكون مستحاضه ، أنّها تنتظر بالصـلاه فلا تُصلّى حتّى تمضى أكثر ما يكون من الحيض ، فإذا مضى ذلك ، وهو عشره أيام ، فعلتْ ما تفعله المستحاضه(۲)» .

منها : وحـديثه الآخر ، عن أبى عبـد اللّه عليه السـلام ، قال : «المرأه إذا رأت الدم فى أوّل حيضـها ، فاسـتمرّ الدم تركت الصـلاه عشره أيام ثمّ تُصلّى(۳)» .

ولاـ يخفى مـا فى الاسـتدلال باطلاـق هـذه الأخبـار : فأمّـا عن أخبار الإفطار لوضوح أنّ المقصود ليس إلاّ بيان كون دم الحيض المسّـلم مُفطّراً ، فى أىّ ساعه من النهار حصل ، فى غـدوّه أو غيره ، لا فيما يكون مشـكوكاً بكونه حيضاً أم لا ، والشاهـد على ما نقول موجودٌ فى نفس الحديث ، فانه قد ورد فى احدى الاخبار قوله : «فهى تفطّر الصائمه إذا طمثت» .

مضافاً إلى كون الألف واللام فى الدم يعدّ عهديا ، اشاره الى الدم الذى تعلم بكونه حيضاً ، ولذلك قد علّل فى واحد منها بقوله : «إنّما فطرها من الدم» ، أى دم الحيض ، أى ما هو معلوم كونه حيضاً لا مشكوكاً فيه ، كما نحن بصدده .

فهذه الأخبار أجنبيّه عمّا استدلوا بها .

فى أحكام الحيض / ما يتعلّق بالمضطربه

۱- وسائل الشيعه: الباب ۵۰ من أبواب الحيض، الحديث ۷ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۸ من أبواب الحيض، الحديث ۵ ، ۶ .

۳- وسائل الشيعه: الباب ۸ من أبواب الحيض، الحديث ۵ ، ۶ .

وكذلك يرد عليهم فيما استدلّوا بموثقه سماعه ، حيث أنّها ظاهره فى كون الجاريه عارفه بأنّ الدم هو دم الحيض ، إلاّ أنّه لما لم تكن عدد أيامها مظبوطه لا تعرف مقدار حيضها ، وما يلزم عليها من ترك الصلاه ، فأجاب عليه السلام بأنّها تدع الصلاه ما دامت ترى الدم ، ما لم يتجاوز العشره .

ومثل ذلك فى الضعف التمسّك بموثقه ابن بكير ، لوضوح أنّ المُحْدِثه ممّن يستمر دمها وحيضها ، فتترك الصلاه لذلك ، فلا ربط لها بمن كانت شاكه فى كون دمها حيضاً أم لا ، بل دلالتها على خلاف المطلوب أولى وأوضح ، كما لا يخفى .

فيسقط هذا القول عن الاعتبار أيضاً .

وأمّا القول الثانى : وهو القول بالانتظار إلى مضىّ الثلاثه مطلقاً ، ولو كان الدم بصفه الحيض ، فقد استدلّوا له باصاله عدم الحيض ، الحاكمه بعدمه عند الشكّ فى الحيضيّه ، واصاله بقاء التكليف بالعبادات ، وسائر الصفات المشترطه فيها الطهاره عن حدث الحيض الثابته قبل رؤيتها لهذا الدم ، وقاعده الاشتغال بالتكاليف مع عدم العلم بالخروج منها .

ولا يخفى ما فى الأدلّه ، حيث أنّهم قد تمسّكوا به لاثبات قولهم بادله الأُصول والدليل الفقاهتى ، وهما انما يمكن الرجوع اليهما إن لم يكن فى المورد دليلاً ـ اجتهادياً من الروايات والأخبار ، على أنّك قد عرفت حين نقل ادلّه القول الثالث ، وجود أخبار عديده داله على كون الصفات ملاكاً للحكم بالحيضيّه ، حيث يشمل بعمومها المبتدأه .

وما قيل من أن المراد من هذه الاخبار لزوم الانتظار إلى ثلاثه أيام ـ كما قد فعله بعض متأخّرى المتأخّرين ـ ليس على ما ينبغى ، لصراحتها فى الجمله على الحكم بالصفات بمجرّد الرؤيه ، كما لا يخفى على من أمعن النظر .

نعم ، من لم يتيقن ولم يطمئن بما قلنا فى الأخبار ، من دعوى العموم ، وتردّد فى ذلك ، فلابدّ له حينئذ من الذهاب إلى القول الرابع ، من الحكم بالاحتياط مطلقاً ، حتّى لواجد الصفات ، كما حكى عن «البيان» من اعتبار مضىّ الثلاثه بالنسبه إلى الأفعال ، فتأتى بالعبادات والواجبات إلى الثلاثه ، واعتبار رؤيه الدم بالبيّنه فى التروك ، فتترك ما يحرّم على الحائض من حين الرؤيه ، كما هو مقتضى الاحتياط .

وأمّا الإشكال فيه بالنسبه إلى الأفعال ، بأنه لو كانت حرمه العبادات للحائض ذاتيّه ، وكانت الصلاه والصوم لها حراماً ذاتياً ، لدوران أمرها من الحرمه والوجوب ، بخلاف ما لو كانت تشريعيّه .

فيمكن الجواب عنه : بأنّ هذا صحيح لو لم نقل بجواز الاتيان بمحتمل الحرمه بقصد الرجاء والمطلوبيّه ، وإلاّ لكان اختيار الاتيان بالواجبات مع الرجاء أرجح من تركها ، فى صوره التخيير المتحقّق عند دوران الأمر بين المحذورين .

هذا فضلاً عن الإشكال فى أصل كون الحرمه ذاتيّه ، كما عليه البعض ، واللّه العالم .

هذا تمام الكلام فى المبتدأه .

اما حكم المضطربه : فإنّ لها معنيان ، وهما :

المعنى الأوّل: مَنْ تكرّر منها الدم ، مع الاختلاف ، وعدم حصول عاده لها .

المعنى الثانى: مَنْ تكرّر منها الدم ، وحصلت لها عاده ، ولكنها نسيتها .

فهى تاره : تُسمّى بالمضطربه ، وأُخرى بالناسيه .

والظاهر كون حكم هاتين القسمين حكم المتبدأه ، وتأتى فيها الأقوال الأربعه ، ويكون المختار من هذه الاربعه عندنا هو ما اخترناه هناك من الحكم بالتحيّض ، بمجرّد الرويه فى واجد الصفات ، دون فاقدها ، حيث تتربّص بمضى

ثلاثه أيام ، خلافاً لما فى «البيان» و«الـدروس» ، حيث جعل الشـهيد رحمه الله تحيّضـها مبتيّا على ماظنّها أنه حيض ، مع ذهابه فى المبتدأه بلزوم التربّص .

لكنّه ضعيف ، لعدم وجود الفارق بين المبتدأه والمضطربه فى كلا فرديها ، وعدم وجود دليل على اعتبار هذا الظنّ ، وعلى جواز العمل به ، كما لا يخفى .

أمّا حكم ذات العاده العدديّه ، التى تقدّم دمها على عادتها أو تأخّر عنها بما لا يتسامح فيه ، كعشرين يوماً .

فالظـاهر أنّها أيضاً كالمبتـدأه ، من جهه الـدليل لها بخصوصـها ، وعـدم شـمول الأدلّه الوارده لـذات العاده العـدديّه والوقتيّه ، أو الوقتيّه فقط لمثلها ، بما لا يتسامح ، بخلاف ما يتسامح فيه فى التقدّم والتأخّر ، حيث يلحق بذات العاده كما عرفت .

ولكن الشـيخ الأعظم قـدس سره برغم ذهابه فى المبتدأه ، بالتفريق بين الواجد والفاقد _ كما قلنا _ ذهب هنا إلى الاحتياط فيها مطلقاً ، أى مـن لزوم العمـل بـالتروک فى الحـائض وأعمـال المسـتحاضه إلى الثلاـثه ، لأـنّ النصـوص فى الـدلاله على الحكم بالتحيّض بعد الثلاثه واضـحه ، مثل صحيح يونس بن يعقوب حيث روى قوله عليه السلام : «المرأه ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال : تدع الصلاه»(۱) .

وصحيح صفوان ، عن أبى الحسن الرضا عليه السلام : «عن الحُبلى ترى الدم ثلاثه أو أربعه أيام تُصلّى؟ قال: تُمسک الصلاه»(۲) .

ونظائر ذلک فى الأخبار كثيره ، مضافاً إلى وجود الإجماع عليه .

وهكذا ظهر حكم جميع أفراد الحائض من ذوات العاده وغيرها .

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱۴ من أبواب الحيض، الحديث ۲ .

۲- وسائل الشيعه: الباب ۳۰ من أبواب الحيض، الحديث ۱ .

الثانيه : لو رأت الدم ثلاثا ثمّ انقطع ، ورأت قبل العاشر ، كان الكلّ حيضاً (۱).

(۱) واعلم أنه لا نقاش فی حکم المرأه بالحيضيّه إذا رأت الـدم ثلاثه أيام متواليه ، ثمّ انقطع عنها الـدم ، وقـد قطع به العلّامه فی «التـذكره» ، من دون أن يفرق بين كون المرأه معتـاده أو غيرمعتـاده ، كمـا لا فرق بين كون الـدم جامعاً للصـفات أو لا ، وذلك لدلاله صـحيح يونس بن يعقوب عليه وهی : «قال: قلت لأبی عبداللّه عليه السلام : المرأه ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تدع الصلاه(۱)» .

بـل وكـذلك لانقـاش فی حكم مـا لو رأت بعـد الانقطاع قبل العاشر _ بل ونفس اليوم العاشر _ من أوّل يوم ما رأت الـدم ثمّ انقطع ، عُدّ الـدم عنـد الكلّ ، من الـدمّين حيضاً قطعاً عند الكلّ بل وهكذا النقاء المتخلّل بينهما عند الجلّ ، لولا الكلّ ، لمخالفه صاحب «الحدائق» وبعض آخر .

والدليل عليه : _ مضافاً إلى الإجماع ، كما ادّعاه صاحب «الجواهر» بقوله : بلا خلاف أجده بين الأصحاب .

بل يظهر من بعضهم دعوى الإجماع عليه ، كما هو صريح آخرين .

وقاعده الإمكان عند من قال بها ، لما قد عرفت الاشكال فيها _ دلاله بعض الأخبار عليه وهی :

منها : مثل ما فی الصـحيح أو الحسن عن محمد بن مسلم ، عن أبی جعفر عليه السلام ، قال : «إذا رأت المرأه الدم قبل عشره أيام ، فهو من الحيضه الاُولى ، وإنْ كان بعد

۱- وسائل الشيعه: الباب ۶ من أبواب الحيض، الحديث ۲ .

العشره ، فهو من الحيضه المستقبله»(۱) .

منها : صحيحه أبی نصر البزنطی ، قال: «سألت أبا الحسن علیه السلام عن أدنی ما یکون من الحیض؟ فقال: ثلاثه أیام ، وأکثره عشره»(۲) .

فی أحکام الحیض / حکم انقطاع الدم بعد الثلاثه و عوده

ومنها : مرسله یونس ، عن بعض رجاله ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، قال : «أدنی الطهر عشره أیام ، وذلک أنّ المرأه أوّل ما تحیض ربّما کانت کثیره الدم ، فیکون حیضها عشره ایام ، فلا تزال کلّما کبرت نقصت حتّی ترجع إلی ثلاثه أیام ، فإذا رجعت إلی ثلاثه أیام ارتفع حیضها ، ولا یکون أقلّ من ثلاثه أیام ، فإذا رأت المرأه الدم فی حیضها ترکت الصلاه»(۳) .

ولا فرق فی الحکم بالحیضیّه فی تلک المدّه أیضاً ، بین کونها معتاده أو غیر معتاده ، جامعاً للصفات أو فاقدا لها ، بل قد عرفت الحکم بالحیضیّه فی أیام النقاء أیضاً کما قد صرّح بذلک الشیخ فی «الخلاف» بقوله : «الإجماع علی حیضیّه الجمیع من الدم والنقاء ، فیما لو رأت دماً ثلاثه أیام ، وبعد ذلک یوماً ولیله نقاءً ، ویوماً دماً إلی تمام العشره» .

وقال العلاّمه فی «التذکره» : «إذا رأت ثلاثه أیام متوالیات ، فهو حیض قطعاً ، فإذا انقطع وعاد قبل العاشر وانقطع فالدمان وما بینهما حیض» .

مضافاً إلی امکان الحکم بالحیضیّه فیه؛ من جهه عدم وجود مانع من الحکم به ، جریان قاعده الإمکان فیه .

بل قد یستدلّ للحکم بالحیضیّه _ بالنسبه إلی النقاء المتخلّل _ بالاخبار الوارده

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۱ من أبواب الحیض، الحدیث ۳ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۰ من أبواب الحیض، الحدیث ۳ و۴ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۱۰ من أبواب الحیض، الحدیث ۳ و۴ .

الداله علی أنّ الطهر لا یکون أقلّ من عشره ، وهی : روایه محمد بن مسلم ، عن أبیجعفر علیه السلام ، قال :

منها : لا یکون القُرء فی أقلّ من عشره ایام ، فما زاد أقلّ ما یکون عشره من حین تطهر إلی أن تری الدم»(۱) .

منها : مرسله یونس ، عن بعض رجاله ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، قال : «أدنی الطهر عشره أیام . . . إلی أن قال : ولا یکون الطهر أقلّ من عشره أیام»(۲) .

ولکن فی «الجواهر» بعد ذکر الاستدلال بذلک قال : انّه لا یخلو عن تأمّل .

ولعلّ وجه تأمّله ، أن مثل هذه الأخبار لیس إلاّ بصدد بیان أنّ شرط الحکم بالحیضیّه _ لما یری من الدم الثانی _ هو مضیّ عشره أیام من الدم الأوّل ، الذی حکم بکونه حیضاً ، أمّا بالنسبه إلی حکم النقاء المتخلّل بأنّه لیس بحیض ، أو حیضٌ ملحق بالسابق ، فإنّ هذه الأخبار ساکته عنه ، ولابدّ من مطالبه دلیل آخر یفید حکمه .

ولکن قد عرفت فی بحث کون أقلّ الطهر عشره ، أن الظاهر من الأخبار الداله بکون أقل الحیض ثلاثه ، وأکثره عشره _ فی حیضه واحده ، المشتمل باطلاقه حتّی ما لو انقطع الدم بعد الثلاثه قبل العاشر ، بیوم أو یومین أو أزید ، بکونه حیضاً واحداً _ أنّ النقاء المتخلّل فی العشره ملحقٌ حکماً بالحیض ، وکون الدم المتقدّم عن النقاء والمتأخّر عنه یعدّ دماً واحداً لحیض واحد ، لا بأنّ یکون من حیضٍ آخر .

مع أنّ طبع القضیّه _ لولا الدلیل _ یقتضی کون شروع الدم فی کلّ مرّه بعد الانقطاع حیضاً مستقلاًّ ، ولکن مع الرجوع إلی دلیل أنّ الطهر لا یکون أقلّ من

۱- وسائل الشیعه: الباب ۱۱ من أبواب الحیض، الحدیث ۱.

۲- وسائل الشیعه: الباب ۱۱ من أبواب الحیض، الحدیث ۱.

العشره ، نستفید أنّه لا یمکن التفکیک بین الدمین من حیث وحده الحیضیّه ، فهو لا یکون إلّا بالقول بکون النقاء المتخلّل أیضاً حیضاً ولو حکماً ، وهو المطلوب .

فمن ذلک یظهر عدم تمامیّه ما حکم به صاحب «الحدائق» ، من عدّه من أیام الطهر .

ولکن برغم ذلک فالاحتیاط فی مدّه النقاء المتخلّل بترک التروک للحائض ، وأتیان أعمال المستحاضه ، حَسَنٌ جدّاً ، کما قلنا بذلک فی تعلیقتنا علی «العروه» .

ومن ذلک یظهر لک وجه الحکم بالحیضیّه ، بالنسبه إلی الدم الذی تدفق بعد الانقطاع ، قبل تمامیّه العشره ، أما إذا کان لونه أصفرا ، وکان بعد أیام العاده فإنّه لایعدّ حیضا لما قد یشاهد من الأخبار ما یدلّ علی أنّ الصفره بعد أیام الحیض لیست بحیض ، مثل ما قد یتوهّم من روایه إسحاق بن عمار ، عن أبی بصیر ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام : «فی المرأه تری الصفره؟ فقال: إنْ کان قبل الحیض بیومین ، فهو من الحیض ، وإنْ کان بعد الحیض بیومین فلیس من الحیض»(۱) .

ومثله روایه مرسله یونس(۲) .

ولکن بعد التأمّل والدقّه تعلم کون المراد من الصفره هی الخارجه عن صفه کونه خارجاً عمّا حیضاً من العشره ، کما یظهر لک ذلک من ملاحظه ما فی روایه إسماعیل الجعفی ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، قال : «إذا رأت المرأه الصفره قبل انقضاء أیام عادتها تصل ، وإنْ کانت صفره بعد انقضاء أیام قُرئها صلّت»(۳) .

بناء علی أن یکون المراد من أیام العاده ، هی الأیّام المحکومه بالحیضیّه من العشره ، کما یؤیّده ما ورد فی ذیلها من قوله : «أیام قرئها» .

۱- وسائل الشیعه: الباب ۴ من أبواب الحیض، الحدیث ۲ و۳ .

۲- وسائل الشیعه: الباب ۴ من أبواب الحیض، الحدیث ۲ و۳ .

۳- وسائل الشیعه: الباب ۴ من أبواب الحیض، الحدیث ۱ .

أمّا لو تجاوز العشره ، رجعت إلى التفصيل الذى نذكره (۱).

ومثله روايه محمد بن مسلم ، عنه عليه السلام : «عن المرأه ترى الصفره فى أيامها؟ فقال: لا تُصلّى حتّى تنقضى أيامها ، وإنْ رأت الصفره فى غير أيامها توضّأت وصلّت»(۱) . مضافاً إلى ما سمعت من ثبوت الإجماع عليها من جماعه ، بل وجريان قاعده الإمكان عند من يقول بجريانها .

وممّا ذكرنا يظهر حكم ما تراها المرأه من الدم ، وإنْ لم يكن صفره بعد الاستظهار ، لذات العاده بيوم أو يومين أو قبله ، لكونه مثل سابقه فى الدليل ، كما عرفت ، وهو واضح لمن يتأمّل فى الدليل .

فى أحكام الحيض / حكم انقطاع الدم بعد الثلاثه و عوده

ولكن وليعلم أنّ ذلك كلّه ، إذا لم يستمر الدم مجاوزاً للعشره ، لأنّ جميع ما ذكره من الأقسام التى حكم فيها بالحيضيّه ، كان فى ضمن الأيّام العشره ، فى حيض واحد ، وأمّا فى غيرها فقد اشار المصنّف قدس سره إلى حكمه بقوله :

(۱) ولو فرض انقطاع الدم فى تمام العشره أو ما دونها ، ولم يفصل أقلّ الطهر بينهما ، ثمّ رأت بعد انقضاء العشره دماً ، فالظاهر من اطلاق كلمات الأصحاب هنا ، بل إجماعهم المدّعى ، أنّه يحكم باستحاضته ، من دون أن ينقض ما حكمنا بحيضيّته من الدم الأوّل ، بلا فرق فيه بين المبتدأه أو المضطربه ، أو كون الدم الأوّل غير جامع للصفات والثانى جامعاً لها ، لأنّ الدم الثانى كان خارجاً عن العشره ، وغير واجد لشرائط الحيضيّه ، وهو عدم كون الفصل بين الدمين أقلّ من العشره ، كما لا يكون كذلك فى المفروض ، والحال أنّه كان مورد دعوى

۱- وسائل الشيعه: الباب ۴ من أبواب الحيض، الحديث ۴ .

الإجماع ، كما لا يخفى .

ويدلّ على ذلك ـ مضافاً إلى ما عرفت ـ ما فى خبر صفوان بن يحيى ، عن أبيالحسن عليه السلام ، قال: «قلت له إذا مكثت المرأه عشره أيام ترى الدم ، ثمّ طهرت ، فمكثت ثلاثه أيام طاهراً ، ثمّ رأت الدم بعد ذلك ، أتُمِسک عن الصلاه؟ قال: لا هذه مستحاضه تغتسل»(۱) .

ثمّ أنّه قال فى «الجواهر» بعد ذلك : «ولولاه لأمكن التأمّل فى مثل المبتدأه ، مع فرض كون الثانى جامعاً ، والأوّل غير جامع ، إذ قاعده الإمكان معارضه بمثلها ، فلا ترجيح للأوّل على الثانى»(۲) .

وقد أورد عليه المحقّق الهمدانى قدس سره بقوله : «وفيه : أنّه لا ـ وجه للمعارضه ، لأنّ حيضيّه الأوّل تحقّقت قبل وجود الدم الثانى ، فالثانى وُجِد فى زمانٍ لا يمكن أن يكون حيضاً . وكونه لذاته صالحاً للحيضيّه ، لا يُجدى بعد أن وجد مسبوقاً بحيض محقّق .

والحاصل : أنّ مقتضى عموم القاعده للدم الأوّل ، امتناع كون الثانى حيضاً ، فلا يكون الثانى مشمولاً للقاعده حتّى يتحقّق .

وإنْ شئت قلت : إنّ الدم الأوّل وُجِد فى زمانٍ يمكن أن يكون حيضاً ، فلا وجه لتخصيص القاعده بالنسبه إليه .

وأمّا الدم الثانى ، فخروجه من تحت القاعده من باب التخصص

۱- وسائل الشيعه: الباب ۱ من أبواب الاستحاضه، الحديث ۳ .

۲- جواهر الكلام: ۳ ، ۱۸۹ .

ولو تأخّر بمقدار عشره أيام ، ثمّ رأت ، كان الأوّل حيضاً منفرداً ، والثانی یمکن أن يكون حيضاً (١).

لا التخصيص» ، إنتهى كلامه(١) .

أقول : لكن التأمّل فی المقام يقتضی ملاحظه حال قاعده الإمكان ، حتّى فی المبتدأه ، وهل المراد منها إمكان كون الدم حيضاً بالرؤيه مطلقاً ، أو إذا كان واجداً للشرائط والصفات ، وفاقداً للموانع؟

ولا اظنّ من يدّعی الاطلاق كذلك ، مثل ما لو رأت الدم قبل تسع سنين ، أو رأت الدم بأقلّ من ثلاثه أيام متواليه عند مَنْ شَرَطها للحيضيّه ، فإذا فرضنا صحّه القاعده ، مع وجود الشرائط ، فبذلك يحصل الفرق بين الدم الأوّل من حيث الشرائط ، لأنّ من جمله الشرائط هو وجود الفصل بين الدمين بأقل الطهر وهو العشره ، والدم الثانی فاقدٌ لتلك الشروط ، بخلاف الأوّل ، فالقاعده جاريه فی الأوّل بلا إشكال دون الثانی ، فلا معارضه بينهما ، حتّى لو فقدنا الإجماع الذی ادّعاه صاحب «المستند» فی المقام ولا خبر صفوان بن يحيى .

فما أورد صاحب «الجواهر قدس سره » ليس على ما ينبغی ، واللّه العالم .

(١) لأنّه لابدّ أن يراقب تدفق الدم الثانی من أنّه هل يتوالی ويستمر إلى ثلاثه أيام ، فهو حيض ، خصوصاً إذا كان واجداً للصفات والاّ فهو استحاضه .

وفی الحكم حينئذ بمجرّد الرؤيه وعدمه ، كان التفصيل الذی قد مرّ سابقاً .

ولكن بعد ما عرفت الإشكال فی القاعده فی المباحث السابقه ، فلابدّ من

١- مصباح الفقيه: ۴ ، ۸۶ .

الاستظهار فی المورد ، من الجمع وذلک تروک الحائض وأعمال المستحاضه ، حتّی تتم الثلاثه ، فإذا تمّت یحکم بالحیضیّه ، خصوصاً إذا کان جامعاً للصفات ، إذ لا مانع حینئذ من الحکم بالحیضیّه فی کلّ من الدمین ، خصوصاً عند من یذهب الی اعتبار قاعده الإمکان ، کما لا یخفی .

* * *

هذا آخر کلامنا فی هذا الجزء، وکان الفراغ منه أیّام العطله الصیفیّه، فی الیوم الخامس عشر من شهر جمادی الأولی، الموافق لذکری شهاده سیّدتنا ومولاتنا فاطمه الزهراء علیهاالسلام من عام ألف وأربعمائه وإحدی وعشرون هجریه. وآخر دعوانا أنّ الحمد للّه أوّلاً وآخراً.

الفهرست

الفهرست

ص:۴۹۳

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ۹

المقدمة:
تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ۱۴۲۶ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:
نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فى العلوم الإسلامية وتبعثرها فى أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهى منظمة فى برامج إلكترونية وجاهزة فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.
وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:
نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبىّ عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فى المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوازت العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:
مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسک kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.
عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣۴۴٩٠١٢۵

هاتف المكتب فى طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.